Porvenir de la cultura quechua en Perú

Desde Lima, Villa El Salvador y Puquio

Rodrigo Montoya Rojas

Porvenir de la cultura quechua en Perú

Desde Lima, Villa El Salvador y Puquio

Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas
Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería
Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Facultad de Ciencias Sociales
Programa Democracia y Transformación Global

Porvenir de la cultura quechua en Perú
Desde Lima, Villa El Salvador y Puquio

Lima, julio de 2010

© Rodrigo Montoya Rojas

Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas
Jr. Carlos Arrieta 1049. Lima 1, Perú
Telefax: (51-1) 2651061
www.minkandina.org • prensa.caoi@gmail.com

Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería
Jr. Huamachuco 1681, Jesús María, Lima • Teléfono: (51) (1) 7175505
www.conacami.org • comunidades@conacami.org

Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Unidad de Posgrado de la Facultad de Ciencias Sociales
Av. Venezuela s/n, Ciudad Universitaria, Lima • Teléfono: 6197000, anexo: 4003
www.sociales.unmsm.edu.pe • e-mail: postcs@unmsm.edu.pe

Programa Democracia y Transformación Global
Av. 6 de agosto 848, interior E, Jesús María, Lima
Teléfono: (51) (1) 7153450 • Fax: (51) (1) 7187526
www.democraciaglobal.org • e-mail: info@democracia global.org

Cuidado de la edición: Álvaro Maurial
Diagramación: Raúl Huerta
Selección y cuidado fotográfico: Sonia Céspedes Rossel
Fotos de portada: Rodrigo Montoya y Thomas Quirynen

Esta publicación ha sido posible gracias al apoyo de Oxfam América

ISBN: 978-612-45667-3-8
Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú: 2010-08805

Los textos de este libro son *copyleft*. Las y los autores y los editores autorizan la copia, distribución y citado de los mismos en cualquier medio y formato, siempre y cuando sea sin fines de lucro, el autor o la autora sea reconocido como tal, se cite la presente edición como fuente original, y se informe al autor(a) y a los editores. La reproducción de los textos con fines comerciales queda expresamente prohibida sin el permiso expreso de los editores. Toda obra o edición que utilice estos textos, con o sin fines de lucro, deberá conceder estos derechos expresamente mediante la inclusión de la presente cláusula de *copyleft*.

Las ideas vertidas en el libro son responsabilidad exclusiva del autor.

Impreso en el Perú
Printed in Peru

Para la memoria de Anita

CONTENIDO

Introducción general 13

PARTE I
CÓMO CAMBIA LA CULTURA QUECHUA EN PERÚ:
MIGRANTES QUECHUAS EN VILLA EL SALVADOR

1. Villa El Salvador: del sueño de una comunidad urbana autogestionaria y socialista a un distrito más de Lima 23
2. Mujeres frente a la adversidad: perverso abrazo del paternalismo colonial y la reciprocidad andina 85
3. De agricultores y pastores a empresarios y artistas 125
4. Transporte en Lima: donde los andinos quechuas aprenden lo que es ser vivos o «criollos» 167
5. Cuando Cristo muere los dioses andinos salen a pasear Danza de tijeras 211
6. Conquista de almas: nuevas batallas contra la espiritualidad andina 255
7. Múltiples rumbos para la música 287
8. Teatro, radio y televisión: del sueño a la realidad 325
9. «Integración Ayllu»: una propuesta para defender políticamente a la cultura quechua 357

PARTE II
LO QUE CUENTA UNA ENCUESTA A 781 ESTUDIANTES SECUNDARIOS DE VILLA EL SALVADOR EN JUNIO Y JULIO DE 1998

10. No puedo ver a mi abuela (padres e hijos, migrantes quechuas; nietos, limeños) 395

PARTE III
CULTURAS Y CAMBIOS

11. Todas las lenguas y culturas en Perú 421
12. Crítica de la metáfora del mestizaje cultural 451
13. ¿Cómo cambia la cultura? Por dentro, a través de su matriz 483

PARTE IV
CULTURAS, POLÍTICA Y PODER

14. Culturas, historia y poder 513
15. Porvenir de la cultura quechua 525

BIBLIOGRAFÍA 561

Índice de temas, lugares y autores xx

ANEXOS

I. Encuesta: ¿Cómo cambia la cultura quechua?
Lima, Villa El Salvador, 1998 589

II. Relación de cuadros estadísticos:
¿Cómo cambia la cultura quechua? Lima, Villa El Salvador, 1998 595

Al inmenso pueblo de los señores hemos llegado y lo estamos removiendo. Con nuestro corazón lo alcanzamos, lo penetramos; con nuestro regocijo no extinguido, con la relampagueante alegría del hombre sufriente que tiene el poder de todos los cielos, con nuestros himnos antiguos y nuevos, lo estamos envolviendo. Hemos de lavar las culpas por siglos sedimentadas en esta cabeza corrompida de los falsos wiraquchas, con lágrimas, amor, o fuego. ¡Con lo que sea! Somos miles de millares, aquí, ahora. Estamos juntos, nos hemos congregado pueblo por pueblo, nombre por nombre, y estamos apretando a esta inmensa ciudad que nos odiaba, que nos despreciaba como a excremento de caballos. Hemos de convertirla en pueblos de hombres que entonen los himnos de las cuatro regiones de nuestro mundo, en ciudad feliz, donde cada hombre trabaje, en inmenso pueblo que no odie y sea limpio, como la nieve de los dioses montaña donde la pestilencia del mal no llegue jamás. Así es, así mismo ha de ser, padre mío, así mismo ha de ser, en tu nombre, que cae sobre la vida como una cascada de agua eterna que salta y alumbra todo el espíritu y el camino.

(José María Arguedas, Túpac Amaru Kamaq Taytanchisman Haylli Taki, A nuestro Padre creador Túpac Amaru Himno-Canción. Ediciones Salqantay. 1962. Lima)

Dos culturas parecen fundirse en un abrazo ambiguo, sólo para que cada una pueda infligir a la otra una negación más visible.

Michel Leiris, en Clifford, 1988: 214

Un mundo que fue alguna vez y ya no es más.

Margaret Mead, hablando de los pueblos indígenas, mal llamados 'primitivos' del Pacífico Occidental, en 1978. En Clifford, 1988: 240

INTRODUCCIÓN GENERAL

En 1996, presenté a la Guggenheim Foundation el proyecto de investigación «Para ir más allá de la metáfora del mestizaje cultural e intentar explicar cómo cambia una cultura: procesos de creación y recreación cultural en Lima». Fundamenté el proyecto, que fue aceptado, con el razonamiento siguiente:

> En las disciplinas sociales del Perú como de otros países de fuerte composición indígena en América, Asia y África, se ha apelado a la metáfora del mestizaje —tomada de las ciencias naturales— para abordar los complejos procesos de cambio cultural. Son corrientes en el lenguaje popular y académico las afirmaciones rotundas sobre el «carácter mestizo» de la cultura en América Latina y, particularmente peruana. A lo largo de la historia el mestizaje fue visto de modo diverso y contradictorio; por ejemplo, el Inca Garcilaso de la Vega se declaró «mestizo a boca llena», mientras Guamán Poma de Ayala —el cronista etnógrafo— estaba convencido de que la sociedad inca desaparecería si el Rey de España no impedía que nacieran tantos «mesticillos». Uriel García, en el primer tercio del siglo XX, sostuvo que el mestizo era el «nuevo indio», la síntesis del Perú, siguiendo el rumbo de la «raza cósmica» anunciada por Vasconcelos, el intelectual viaj ero del indigenismo mexicano. A diferencia de Uriel García, Luis Valcárcel prefirió defender al «indio histórico», heredero directo de los incas. José de la Riva Agüero y Víctor Andrés Belaunde reconocieron el carácter «mestizo» del Perú, simbolizado por el Inca Garcilaso de La Vega, prestigioso mestizo heredero, a sus ojos, de dos aristocracias.
>
> La noción de «cultura mestiza» no ha sido elaborada con rigor en la Antropología o en cualquiera otra de las disciplinas sociales, es simplemente una metáfora. Reemplazarla por la categoría «cultura híbrida» como propone García Canclini es un comienzo saludable. Parece urgente abordar el problema empírica y teóricamente para entender mejor los procesos de reproducción, creación y recreación cultural.
>
> Hasta hoy no creo que haya sido posible probar que del encuentro de una Cultura A («mamá») con una Cultura B («papá») resulte una Cultura C («hija») diferente a las Culturas «madre» y «padre», y que se reproduzca autónomamente. La metáfora es sólo un recurso pedagógico útil en el proceso de investigación que no puede sustituir a la teoría que se requiere para entender la realidad. En mi trabajo de campo quiero reunir las evidencias suficientes para fundar una hipótesis: los procesos de cambio cultural pueden explicarse a partir de la creación dentro de las culturas y de la recreación y recontextualización de elementos tomados de otras culturas que se incorporan a esas matrices. Quiero también examinar los argumentos en que se sostiene la metáfora del mestizaje cultural para evitar la tentación de buscar sólo lo que prueba la hipótesis y no tomar en cuenta lo que la niega.
>
> No ha habido en el Perú trabajos teóricos sobre el problema que me interesa. Hay sí una rica bibliografía que describe el fenómeno migratorio en las grandes ciudades.

Lima en 1940 tenía menos de seiscientos mil habitantes y en 1995 bordeaba los siete millones. Contingentes migratorios llegados de todo el Perú, hablando muchas lenguas y con matrices culturales diversas la han convertido en una inmensa ciudad. Si los antropólogos y sociólogos se detienen a mirar sólo el rostro de Lima, una conclusión parece inevitables: Lima se ha «andinizado», se ha «ruralizado». Los trabajos de José Matos Mar han abierto este horizonte. Dentro de esa línea, Golte y Adams se sirvieron de la metáfora de los «Caballos de Troya» de los migrantes, mientras Degregori, Blondet y Lynch llaman «conquistadores de un nuevo mundo» a los migrantes que la ocupan. Me parece urgente ir más allá de esta imagen fotográfica a través de nuevas preguntas de investigación: ¿para qué les sirve a los migrantes su saber agrícola y ganadero, su dominio de los espacios andino, costeño y selvático en su aparente conquista de Lima? ¿Qué ofrecen los migrantes a Lima? ¿Qué toman ellos de Lima?, ¿Qué tienen que aprender urgentemente para adaptarse mejor y sufrir menos? ¿Qué es más importante para los migrantes: lo que le ofrecen a Lima o lo que reciben de Lima? ¿Qué ocurre con las generaciones I (hijos) y II (nietos) de los migrantes en Lima? ¿Reproducen unos y otros las culturas de sus padres y abuelos?

Luego de quince años de violencia política desencadenada por Sendero Luminoso los procesos de cambio cultural se han vuelto más complejos por la enorme importancia que adquiere la lucha por la libertad, por la ciudadanía y por una ciudadanía étnica que reconozca el derecho a la diferencia que los pueblos indígenas reclaman.

Lima no es una suma de migrantes rurales. Es, ante todo, una ciudad. Varios autores han hablado de una «antropología urbana» que estaría consagrada al estudio de los migrantes llegados a la metrópoli. No parece posible entender Lima si se le considera como una suma de migrantes. Los que llegan se encuentran con una ciudad, no con un espacio vacío o con sólo cerros y arenales. Lima estuvo y está ocupada por diferentes clases, estratos y segmentos sociales, con un orden, resultado de un largo proceso histórico, con diversos estilos arquitectónicos, con centros económicos y sociales, con una red de múltiples servicios, con estilos diferentes de vivir en la ciudad y de vivir la ciudad; estilos que definen lo que gruesamente se llama «fenómeno urbano» o, desde otra perspectiva, «cultura urbana».

Comas y Villa El Salvador, dos pueblos jóvenes de Lima, surgidos en los años cincuenta y setenta, son los lugares escogidos para hacer un trabajo de campo antropológico y una encuesta sociológica para tratar de encontrar los elementos de respuesta a las preguntas planteadas. Comas representa el comienzo de la expansión urbana hacia los cerros y Villa El Salvador uno de los últimos hacia los arenales. En Villa se han planteado algunos de los problemas más importantes de la sociedad peruana contemporánea: de un lado, el sueño de una ciudad autogestionaria frente a la imposición del Estado y los partidos clásicos; y, de otro, es el teatro de operaciones de un gravísimo combate entre las fuerzas de la libertad y la democracia contra las fuerzas de la opresión y el secular autoritaris-

mo de nuestra historia. El asesinato de María Elena Moyano —dirigente negra de la Federación Popular de Mujeres de Villa El Salvador— por un comando de Sendero Luminoso en 1992, representa un momento capital de este combate. Los cambios culturales siguen produciéndose dentro este preciso contexto de violencia política que en 15 años ha alterado una parte del rostro del Perú.

Algunos de los temas centrales de este proyecto de investigación son los siguientes:

1. Reflexión teórica sobre la noción de cultura, en general y de «»cultura mestiza» en particular. Me gustaría prestarle especial atención a las propuestas de García Canclini sobre la cultura y el consumo, y de Rowe sobre el conflicto —aparentemente irreductible— entre «tradición» y «modernidad».
2. Reflexión sobre la ciudad y el fenómeno urbano con textos provenientes de la historia, la sociología, la arquitectura, y la geografía.
3. Revisión del material bibliográfico producido por los geógrafos Dollfus y Deler sobre todo), sociólogos, arquitectos e historiadores.
4. El desafío de poblar los cerros y los arenales como nuevos espacios de vida, cultura y poder.
5. Lo que los migrantes toman de Lima.
6. Lo que los migrantes ofrecen a Lima.
7. El conflicto principal y la solidaridad restringida de generaciones: los migrantes frente a sus padres y a sus hijos.
8. Aparición de formas diversas de conciencia y acción política; en particular, el descubrimiento de la democracia y nuevas formas de ciudadanía.
9. Los nuevos espacios de comunicación. Cultura y consumo.
10. La música, el canto y el teatro como recursos para escapar de la exclusión y afirmar una ciudadanía diferente.

Comencé mi trabajo en Villa El Salvador, en agosto de 1996. Seis meses después, abandoné la idea inicial de un estudio comparativo con el distrito de Comas, al norte de Lima y me rendí ante la evidencia de extender el tiempo de trabajo de campo. Hice lo necesario para que el apoyo financiero que recibí para un año se estirase mucho más y cubriese dos años y medio de trabajo de campo, en condiciones de una inevitable austeridad.

Mi seminario sobre Culturas y política en el doctorado de la Facultad de Ciencias Sociales en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, desde 1998, sobre los procesos de participación política de las organizaciones indígenas en Bolivia, Ecuador, México y Perú, abrió un camino relativamente distinto pero convergente con mi trabajo en Villa El Salvador. Surgían en el horizonte latinoamericano los pueblos indígenas como un nuevo actor político, no previsto ni esperado por las clases políticas de esos países[1].

1 El libro *Voces de la tierra*, publicado por el Fondo Editorial del Vicerrectorado Académico de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Montoya, 2008), recoge los trabajos de

Hasta fines de 1999, mi trabajo de investigación avanzaba lenta pero seguramente. Ya tenía escritos los borradores de los primeros cuatro capítulos cuando me ocurrió una tragedia personal: Anita Uriarte, con quien compartí 31 años de matrimonio, murió en abril de 2000. Quedé muy afectado y durante cuatro años sólo pude escribir dos capítulos más. Dos veces estuve a punto de abandonar el proyecto de escribir este libro pero, felizmente, pude recuperarme y volví al trabajo. Con el correr del tiempo, la montaña etnográfica producida en mi trabajo de campo desbordaba mis posibilidades y me vi obligado a dejar para después los materiales recogidos sobre agricultura, educación, deporte, y el fenómeno del pandillaje en Villa El Salvador. Es muy probable que ese inesperado y largo tiempo de sombras explique incoherencias, vacíos y desequilibrios en el libro, a pesar de mis esfuerzos por evitarlos.

El recorrido para publicar este libro fue también largo y difícil. Desafortunadamente, me vi obligado a cambiar de editor y reducir el número de páginas y a sacrificar dos de los 17 capítulos («Itinerarios del concepto cultura», y «El complejo mundo de la cultura como realidad vivida»), y un largo anexo con 94 cuadros estadísticos y gráficos de la encuesta, realizada en 1998, a 781 estudiantes de secundaria en Villa El Salvador. Agradezco, especialmente a Miguel Palacín, presidente de la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, CAOI, Mario Palacios, presidente de la Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería, CONACAMI, y al ingeniero Igidio Naveda, miembro de OXFAM AMERICA, por su apoyo para la publicación final de este libro.

En esta publicación presento el porvenir de la cultura quechua en Perú con aproximaciones desde Puquio, Lima y Villa El Salvador. En un extremo se encuentran los ayllus de las tierras altas de los Andes, y en el otro, los migrantes en Lima y Villa El Salvador, tratando de guardar su cultura y cambiando todos los días. En Puquio aprendí quechua y tuve una infancia feliz, cargada de la maravillosa naturaleza andina, de su música, su canto y sus danzas. Inspirado en los textos de José María Arguedas y en su militancia intelectual de defensa de la cultura andina, consagré a la realidad de Puquio, la provincia de Lucanas, y al sur andino varios trabajos en momentos distintos que han sido publicados en libros y artículos, particularmente mi investigación sobre el proceso histórico de articulación del capitalismo y el pueblo quechua, que fue mi tesis doctoral en París (Montoya 1989a, 1980, 1979). Sin la experiencia de vida dentro de la cultura quechua en Puquio, habría sido imposible que mis hermanos Luis, Edwin y yo publicásemos, en 1987 y 1998, el libro *Urqukunapa yawarnin, La sangre de los Cerros*, con la presentación y análisis antropológico de 333 canciones de la poesía quechua que se canta en Perú.

---

los estudiantes que prepararon sus doctorados en mi seminario, del 2006, *Culturas y poder*. Mi próximo libro: *Nunca más sin nosotr@s: culturas, política y poder en América Latina*, es el fruto de mis investigaciones en Ecuador, Bolivia, México y Perú.

En Puquio vi, viví y sentí la fuerza de los cuatro ayllus: Pichqachuri, Qayaw, Chawpi y Qullana, de su danza de las tijeras y su fiesta mayor: el yarqa aspiy, limpieza de acequias o Fiesta del agua, que tiene una tradición de dos mil años si tenemos en cuenta los relatos míticos e históricos de los sacerdotes quechuas recogidos en los relatos de Huarochirí, traducidos por Arguedas (1966) y por Taylor (1987).

Por el masivo fenómeno de la migración andina hacia Lima entre 1940 y hoy, la cultura quechua se reproduce, transforma, recrea, debilita y fortalece, al mismo tiempo, en Lima y en sus nuevos distritos como Villa El Salvador y San Juan de Miraflores.

Las reflexiones teóricas, que me sirvieron para fundamentar mi proyecto de investigación y realizar mi trabajo de campo, se enriquecieron paso a paso en el diálogo constante con la realidad, los actores políticos y culturales, los informantes y los autores y autoras de la comunidad académica.

El libro tiene cuatro secciones. En la primera, presento —en nueve capítulos— el proceso de cambio de la cultura quechua peruana en Villa El Salvador. En la segunda, se encuentra el capítulo 10, «No puedo ver a mi abuela», en el que aparecen los conflictos entre tres generaciones (abuelos, padres e hijos) a partir de los resultados de la encuesta sociológica a 781 estudiantes secundarios de Villa El Salvador, realizada en los meses de junio y julio de 1998. En la tercera, ofrezco una aproximación global sobre todas las lenguas y culturas en Perú, una crítica de la metáfora del mestizaje cultural, y el cambio de las culturas a partir de sus matrices. En la sección IV, presento un texto sobre las relaciones entre las culturas y el poder y, finalmente, me atrevo a presentar mi visión de lo que podrían ser las dos tendencias del porvenir de la cultura quechua en Perú.

Hay en el libro una presencia constante de las voces de los migrantes quechuas que dan cuenta de lo que viven, sienten y piensan. En varios casos he tratado de evitar que los migrantes se expresen en un castellano deficiente y que, por el contrario, hablen en quechua, con soltura y libertad. No fue fácil convencerlos, porque es muy importante para ellos tratar de demostrar que ya hablan castellano. Me parece importante que las lectoras y lectores tengan el mayor acceso posible a las fuentes y observen en esa polifonía de voces una riqueza de la realidad que desborda las posibilidades de sólo un investigador.

Son muchas las personas a quienes debo expresar mi gratitud:

A mis informantes: María Alba Lucano, Mario Almoguer, Percy Amanqui, Pilar Anchita, Fortunato Anchita, Manuel Bolaños, Manuel Carrillo Holguín, Acasio Crispín, José Chiara, Esperanza De la Cruz, Luzmila Díaz, Donatila Gamarra, Jessica Gómez Ibana, Wilfredo Herrera, Máximo Hilario («De repente»), Gabriel Hilario («Lucifer»), Fidencio Huamaní («Qichili»), Mario Huamaní («Quruntacha») Claudia Ibana de Gómez, Ana Jara, Julia López, Eugenio Kirke, Santiago Lucero, Ricardo León, Enriqueta Macías, Julio Melgarejo, Arturo Mejía, Daniel Mejía, Víctor Nicho, Héctor Núñez, Basilio Noa, Lucho Oyola, En-

rique Pastor, Eugenio Pauqar (Quru chaqui-pies de oro), Sofía Pinedo, Valentín Quelca**,** Teófilo Quispe (Picaflor), Eumelia Ramírez, Tito Rivas, Isabel Rivera Cubas, «La vengadorita», Johny Rodríguez, Leonor Rojas y Rolando Rojas, viuda e hijo de Apolinario Rojas, Leonidas Silva («la uqueñita»), Alejandro Sóndor. Sus entrevistas han sido decisivas para entender las tendencias de cambio de la cultura quechua, Fidencio y Mario Huamaní («Qichili» y «Quruntacha»).

Especialmente a mis amigos Fortunato Anchita, Pedro Chámber, César Escuza, Carlos Baldeón, Roberto Wangeman por su generosidad para apoyar mi trabajo.

A Pedro Jacinto, mi asistente de investigación, joven antropólogo egresado de San Marcos por su excelente trabajo de apoyo en el trabajo de campo. También a Ramón Pajuelo por su ayuda en el primer momento de trabajo de campo. A Vania Martínez por su magnífico trabajo para procesar la encuesta a los estudiantes secundarios de Villa en 1998. A los estudiantes de la Escuela de Antropología de San Marcos: Hermenegildo Aldo, Rebeca Calero, Carolina Garay, Marco Antonio Lescano, Susana Ilizarbe, Pablo Sandoval, Chasca Velarde, Carmen Wilheims que tuvieron una breve participación al comienzo del trabajo.

A Amelia Morimoto, Humberto Rodríguez Pastor, Giovanni Bonfliglio y León Trahtemberg, por su ayuda para calcular el número de personas que en Perú hablan japonés, chino, italiano e idish. Juan Abugatás, lamentablemente desaparecido en la plenitud de su capacidad intelectual, me ofreció las cifras sobre las lenguas árabes.

A l@s estudiantes de mi seminario *Culturas y poder* en el doctorado en Ciencias Sociales de San Marcos, particularmente Eduardo Zárate, Fernando Parodi, Harold Hernández, Carlota Casalino y Javier Flores.

A Christine Hunefeldt, con quien compartí muchas horas de diálogo académico en la Universidad de California, San Diego. A Ramón Mujica Pinilla por su buena voluntad para compartir conmigo novedades sobre la danza de las tijeras.

Finalmente, a Sonia Céspedes, por su ayuda en el tramo último de este largo trabajo, particularmente, en la preparación y selección de las fotos.

PARTE I

CÓMO CAMBIA LA CULTURA QUECHUA EN PERÚ: MIGRANTES QUECHUAS EN VILLA EL SALVADOR

El arenal nos igualó, ¿quién podía sentirse superior al otro si ninguno tenía más que el otro? ¿De qué podíamos presumir? Carecíamos de todo y necesitábamos toda la ayuda posible. Estábamos solas, pero dispuestas a comenzar de cero.

(María Elena Moyano, en conversación personal con Rodrigo Montoya, Villa El Salvador, diciembre de 1991).

INTRODUCCIÓN

En el capítulo 1 ofrezco una visión panorámica de lo que es Villa El Salvador para situar el contexto en el que los migrantes quechuas viven y trabajan. Me pareció pertinente atribuirle una atención especial al proceso de aparición de la Comunidad Urbana Autogestionaria de Villa El Salvador, CUAVES, para mostrar el peso de la reciprocidad andina en el momento de definir lo que sería la nueva ciudad, y para ofrecer una primera aproximación a la historia de Villa El Salvador con el explícito propósito de ver la cara oculta de esa historia. Es abundante la bibliografía sobre Villa El Salvador (Pajuelo, 1996) pero son muy pocos los textos que mencionan la aparición de la CUAVES como un momentos decisivo. Lo que digo sobre la CUAVES debe ser considerado como una primera aproximación que debe ser seguida por otros estudios con mayor profundidad. En el capítulo 2, presento el rol de las mujeres quechuas para hacerle frente a la pobreza con el principio de la reciprocidad andina y el modo como han sido y son asediadas por las iglesias, partidos y Ong. En el capítulo 3, aparecen los empresarios andinos en la producción, el comercio y la llamada artesanía asumiendo los valores capitalistas y contando con la familia como recurso productivo propio de la cultura quechua. En el capítulo 4, los migrantes quechuas convertidos en microbuseros cuentan cómo en el trabajo del transporte aprenden los valores del individualismo limeño, se vuelven vivos, criollos o «moscas» sin tomar en cuenta los derechos de los otros. En el capítulo 5, presento las tendencias de cambio de la danza de tijeras en Puquio y en Lima: una danza ritual y ceremonial de defensa de la cultura quechua se convierte en mercantil desde el momento en el cual el danzante toma la decisión de convertir a la danza en un oficio para vivir. Presento también ocho razones para afirmar la conexión directa entre el Taki unquy de 1565 y la danza de tijeras de hoy. En el capítulo 6, aparece la guerra religiosa abierta y transparente entre evangélicos de diversos colores y los católicos para controlar las almas, ofrecer consuelo y esperanza a quienes sufren no sólo de pobreza sino también de discriminación racial, lingüística y cultural. En el capítulo 7, aparecen las tendencias de cambio de la música andina en su encuentro con el diverso y complejo universo musical de Lima y de América Latina. En el capítulo 8, el teatro, la radio, la televisión y las discotecas son escenarios en los que los migrantes quechuas y sus hijos viven y sienten las contradicciones profundas de sus identidades, sus gustos y placeres. Finalmente, en el capítulo 9, presento el caso del grupo Integración Ayllu con su original propuesta de defender la familia, y la lengua quechuas como instrumentos precisos para evitar que la cultura quechua se pierda. Se trata de un despertar político original.

CAPÍTULO 1

VILLA EL SALVADOR: DEL SUEÑO DE UNA COMUNIDAD URBANA AUTOGESTIONARIA Y SOCIALISTA A UN DISTRITO MÁS DE LIMA

NACIMIENTO, CRECIMIENTO Y FIN DE UN SUEÑO SOCIALISTA

Dos muros de la vergüenza en Lima para que los habitantes de urbanizaciones residenciales no se contaminen con los «pobres de las barriadas»

En mayo de 1971 Villa El Salvador no existía. Hoy, es un distrito con cerca de 350 000 habitantes. El 27 de abril de 1971 se produjo una ocupación más de tierras urbanas en Lima, en la zona conocida como Pamplona, al sur, cerca de un barrio residencial y del colegio jesuita La Inmaculada. El primer día llegaron doscientas familias; dos días después, había ya más de mil. En una semana habrían sido cinco o diez mil. Todas y todos (más provincianos que limeños) en busca de un sueño: el techo propio para salir de los tugurios, de los alquileres caros, de la estrechez y del mal trato. El ala conservadora de la Iglesia le pidió al general Velasco, presidente de la República, que no permitiera una «invasión» como esa. ¿Una barriada enorme al lado del colegio particular religioso católico «de clase A»? No. Imposible. El ala izquierda se sintió conmovida y acompañó a los millares de personas en su rápida marcha a su nuevo destino: el desértico arenal de la Tablada de Lurín, a veinte kilómetros del centro de Lima, que desde el 11 de mayo se llamaría Villa El Salvador. Jesuitas de un lado y del otro. Por orden del general Artola, entonces ministro del interior, monseñor Bambarén, llamado «obispo de los pobres» fue tomado preso varias horas. El historiador Antonio Zapata cuenta que en una misa Bambarén afirmó: «Es más difícil que un rico entre al cielo que un camello pase por el ojo de una aguja» (Zapata, 1996: 86). Ante el conflicto, el general Velasco optó por Bambarén y Artola fue obligado a renunciar. Hay dos versiones sobre el nombre de Villa El Salvador: habría sido en homenaje a Cristo por iniciativa del monseñor Bambarén, o en homenaje a un joven Salvador que habría sido la segunda víctima y cuyo cadáver habría sido escondido por la policía, según Antonio Aragón, el dirigente velasquista más importante de Villa El Salvador (Zapata, 1996: 87, nota al pp. Nº 13). La primera víctima debidamente reconocida fue Edilberto Ramos.

Para un gobierno que se declaraba «revolucionario», «socialista», «anti imperialista» y «libertario», no era conveniente reprimir y matar en el momento preciso de una Reunión Internacional del Banco Interamericano de Desarrollo, BID que se realizaba en Lima. El gobierno militar puso a disposi-

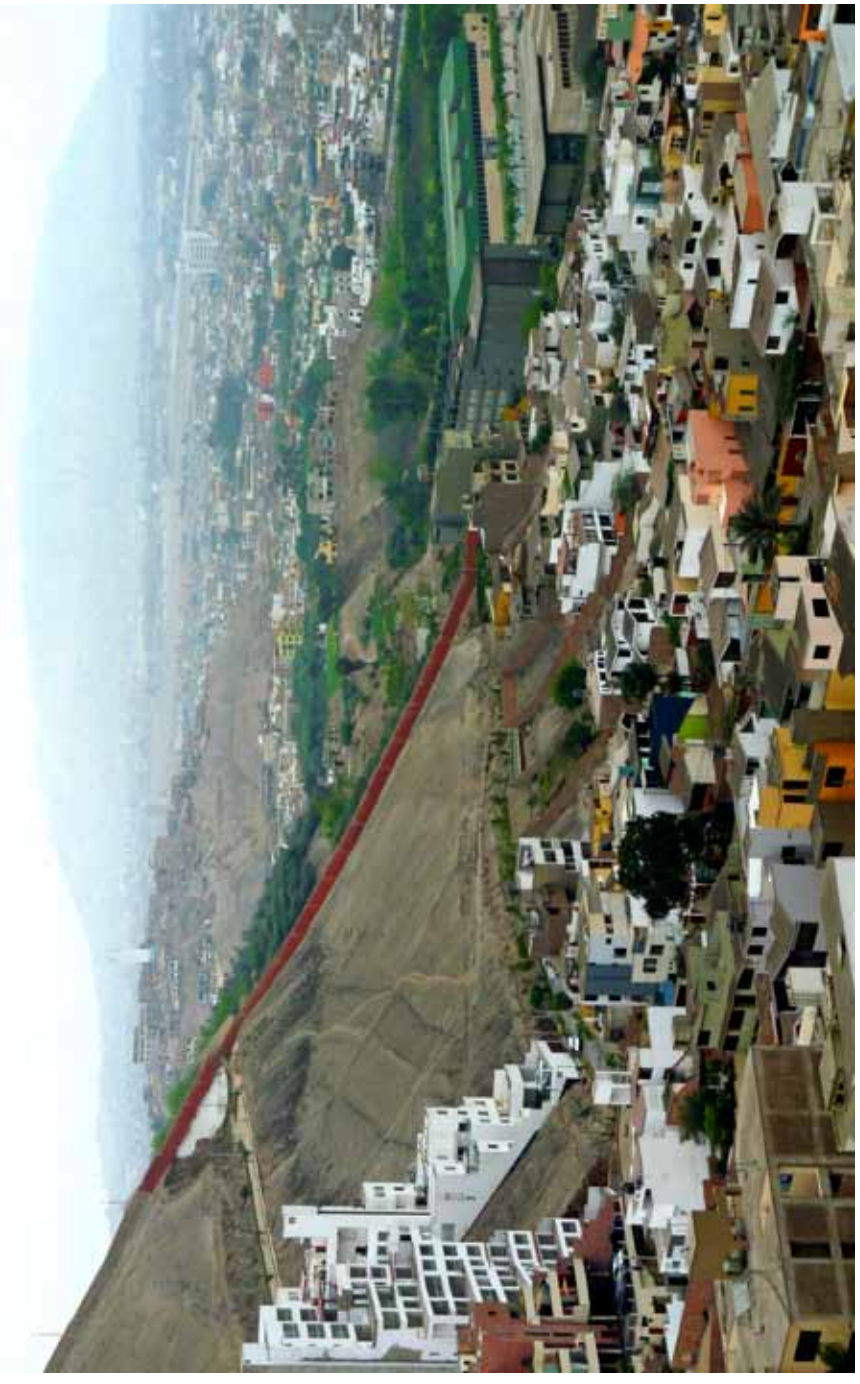
ción de los ocupantes de Pamplona los camiones del ejército para trasladarlos a la Tablada de Lurín, unas frazadas, un desayuno y luego un diseño para ocupar el nuevo espacio y la promesa de mayor apoyo en su nueva aventura de vivienda. Para los futuros pobladores de Villa El Salvador, era preferible aceptar la promesa del gobierno velasquista que mantenerse firmes en la ocupación de Pamplona, lo que los habría conducido a un enfrentamiento mayor de más graves consecuencias.

Con el propósito de evitar que en el futuro otros miles de personas sin techo volviesen a invadir terrenos del barrio residencial, se levantó un muro de la vergüenza que separa dos territorios claramente diferenciados: el pueblo, al sur, con un cerro lleno de casas humildes, y las grandes residencias a 300 metros al norte. Luego, los interesados siguieron ensanchando el muro hacia las alturas, dividiendo el cerro grande, confundiéndose con el horizonte. Para sentirse más seguros aún, construyeron un segundo muro. De ese modo los espacios quedaron claramente determinados: los ricos del norte no se contaminarían con los del sur. Lectoras y lectores pueden ustedes ver estos dos muros de la vergüenza en Lima si se sitúan en el cruce de las avenidas Benavides y Panamericana Sur, a unos metros de la Universidad privada Ricardo Palma, en el distrito de Surco.

En el arenal de la Tablada de Lurín, los miles de recién llegados sólo contaban con un lote de vivienda. El resto era un conjunto de necesidades: agua, luz, transporte, escuelas y colegios para los hijos, servicios de salud para los enfermos. Cada quien guardaba el trabajo pleno o a medias que tenía, o su simple condición de desocupado a tiempo completo. El sacrificio de vivir todas esas carencias tenía sentido porque desde el 11 de mayo serían dueños de sus lotes. Con el tiempo construirían sus casas, ladrillo por ladrillo e irían resolviendo sus problemas, paso a paso, hasta el límite de sus fuerzas. La esperanza estaba ahí, al alcance de de sus manos. Para resolver sus problemas podían esperar el apoyo oficial prometido, contar con su propio esfuerzo o recurrir a ambos caminos. La tarea número uno era organizarse. El contingente andino, mayoritario de todos los recién llegados, disponía de un arma propia: la tradición comunal de las faenas, el principio andino de reciprocidad de ofrecer un día de trabajo a cambio de un día trabajo, sin necesidad de pagar salarios. En el período inicial los partidos políticos estaban ausentes, salvo el aparato de control político del gobierno militar, llamado Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social, SINAMOS.

Lo nuevo y original del gobierno militar fue la propuesta de una ciudad organizada[2]. El arquitecto Miguel Romero habría sido quién diseñó un nuevo damero para reunir a los pobladores en «manzanas», «grupos resi-

2 Sólo desde el Estado tenía sentido un sueño como ese. Villa El Salvador fue considerada por la Oficina Nacional de Pueblos Jóvenes (ONDEPJOV), creada por el gobierno de Velasco, como «un distrito de planeamiento» (citado por Távara, 1994: 110).



1. Muro de la vergüenza que separa Santiago de Surco de Pamplona Alta. (Foto: Rodrigo Montoya Rojas).

denciales» y «sectores» con espacios públicos reservados para la cultura, la política y el deporte[3], dentro de un horizonte ya existente entre los arquitectos peruanos para imaginar ciudades satélite con un área residencial, agrícola e industrial con manzanas residenciales alrededor de un espacio público central. Durante los ocho meses del año 1971, 24 familias se organizaron en cada «manzana»: 16 manzanas con 384 familias formaron un «grupo residencial» y 24 o 26 grupos residenciales formaron un «sector» (ver el gráfico adjunto de Villa El Salvador). En diciembre de 1971, existían ya los sectores primero y segundo con 50 grupos residenciales y 800 manzanas, 19.200 lotes familiares y un total de 96 000 personas[4]. En 1973, Villa El Salvador creció con los sectores tercero y sexto. En 2007, hay diez sectores. Este plan original duró hasta 1983, año en el que Villa El Salvador creció en el sector que desde entonces se llama Pachacámac y que no tiene nada que ver con el pueblo y distrito de Pachacámac, muy cerca, al sur. Un plan tan bien diseñado tuvo y tiene algunos problemas importantes como señala el arquitecto Burga: baja densidad bruta, equipamiento mal ubicado, ausencia de un centro, no tomó en cuenta la playa del Cerro Corvina como un área natural de esparcimiento (Burga, 1987: pág. c).

El esquema organizativo suponía asambleas de manzana con cinco secretarios: de salud y previsión social, de educación, de producción y servicios, de comercialización y uno de vigilancia. El grupo residencial era dirigido por un secretario general, subsecretario general, y cinco secretarios de producción, servicios, comercialización, educación, y de salud y previsión social; finalmente, la asamblea general de delegados de todo Villa El Salvador con un consejo ejecutivo comunal (secretario general ejecutivo, subsecretario general ejecutivo, secretarios de economía, administración general, relaciones y de planificación, educación, producción, salud, servicios, y de comercialización); un consejo de vigilancia, consejos del área económica, producción, servicios, comercialización; consejos del área social: educación y salud y previsión social; y algunos organismos de apoyo como el comité de planificación con sus oficinas técnica y de ingeniería, una unidad de administración general y un comité de asesoramiento y comités especiales.

El embrión de una nueva organización urbana, única en la historia del país, fue la asamblea de manzana. De la masa de migrantes andinos y costeños surgieron los líderes. La mayoría de ellas y ellos no tenía pasado político.

3 Este arquitecto Romero tuvo siempre un perfil muy bajo. Se sabe poco de él pero su aporte debe ser considerado como el punto de partida del experimento social urbano más importante de Lima.

4 En 1971 el promedio de personas por lote familiar era de cinco. Hoy, 36 años después, luego del crecimiento de cada lote hacia arriba con un segundo y tercer piso, el promedio debe ser de aproximadamente 15 personas por lote. Tomar en cuenta: 1 sector = 24 o 26 grupos residenciales, 1 grupo residencial = 16 manzanas, 1 manzana = 24 familias, = 384 familias en 384 lotes de vivienda.

2. Muro de la vergüenza (Foto: Rodrigo Montoya Rojas).

Nadie podía ser dirigente en Villa El Salvador si previamente no había sido delegado de una manzana.

En 1973, dos años después de una masiva labor organizativa para tratar de resolver los problemas de agua, luz y servicios de transporte, educación y salud, se produjo en Villa El Salvador un extraordinario debate. El gobierno militar propuso crear una Cooperativa Integral Comunal Autogestionaria, CICA, directamente controlada por el Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social, SINAMOS, la oficina surgida para organizar y controlar la movilización popular[5]. Desde el lado de las organizaciones populares en manzanas, grupos residenciales y sectores, se propuso la creación de una Comunidad Urbana Autogestionaria de Villa El Salvador, CUAVES, en su primera Convención, en julio de 1973. Perdió la tesis del gobierno, su agencia SINAMOS y sus organizaciones políticas aliadas: Partido Comunista y Partido Socialista ML (marxista leninista). Ganó el Movimiento Revolucionario Socialista, MRS, primer núcleo socialista autónomo del país, independiente del gobierno militar y de todos los partidos comunistas, maoístas y trotskistas.

Conviene detenerse en los conceptos de cooperativa y comunidad urbana. El gobierno militar de Velasco Alvarado (1968-1975) tuvo en la cooperativa uno de sus pilares centrales. Los ideólogos que propusieron las reformas estuvieron fuertemente influidos por la experiencia europea, en general, y yugoeslava, en particular. Las Cooperativas Agrarias de Producción, CAP, y las Sociedades Agrícolas de Interés Social, SAIS, fueron las nuevas unidades de producción creadas en la Costa y los Andes para sustituir a las antiguas haciendas formadas entre 1570 y 1650[6]. Desde la izquierda socialista, los dirigentes fundadores de la CUAVES como Apolinario Rojas expresaron sus distancias respecto a las cooperativas. Propusieron sustituir el concepto de cooperativa por el de comunidad urbana, en clara alusión a la comunidad rural, propia de los Andes peruanos. «Si existe la comunidad campesina en los Andes, ¿por qué no puede existir una comunidad urbana? Había planteado el legendario Apolinario Rojas» (Coronado, 1996: 12). Inventar en la ciudad una experiencia parecida a la de las comunidades campesinas andinas habría sido la intención. Es cierto también que el propio gobierno militar velasquista usó los conceptos de «comunidad industrial» y «comunidad minera» para agrupar a empresarios y trabajadores con el propósito de «superar» al capitalismo. Pero los mismos velasquistas prefirieron formar cooperativas agrarias

5 «Movilícense pero bajo nuestra dirección» fue la consigna en los hechos. «Al lado del gobierno velasquista se agrupan los revolucionarios y por fuera los contrarrevolucionarios», ese fue el esquema político antidemocrático defendido por los militares velasquistas y sus civiles aliados.

6 En mis libros *Luchas campesinas, reformas agrarias y capitalismo* (Montoya, 1990) y *La SAIS Cahuide y sus contradicciones* (Montoya y otros, 1974) puede verse el proceso de transformación en el campo peruano durante el régimen del general Juan Velasco Alvarado (1969 y 1975).

y SAIS antes que reforzar las comunidades existentes, consideradas como «tradicionales» u obsoletas. En otras palabras, me parece que la propuesta de comunidad urbana debe ser atribuida a los migrantes andinos convertidos en dirigentes de la CUAVES.

Sobre lo que fue el proyecto de la CUAVES, ofrezco a continuación el texto de una exposición de Apolinario Rojas, el primer secretario general de la CUAVES, en 1983. La CUAVES como nueva organización debía recoger:

> Lo importante, hermanos, de esto, es todo lo que discutió nuestro pueblo. Recogiendo las demandas e iniciativas populares surgió así la propuesta de la necesidad de crear una Caja Comunal. Posteriormente, y acá hay de esos hermanos, dijeron que era un invento del velasquismo. Quiero aquí, ahora, cara a cara, demostrar que eso es falso y calumnioso: la caja comunal nació como creación heroica de las masas, estoy aquí para demostrarlo. ¿Para qué y cómo nació la Caja Comunal? Quienes éramos pobladores de verdad digo, quienes ganamos poco salario por nuestra condición de trabajadores y obreros, no nos alcanzaba para pagar, de un solo golpe, las cuotas del agua, de la luz y nos agotábamos incluso en nuestras cuotas de trabajo para levantar los colegios. Ustedes saben que sólo este colegio no fue levantado por los padres de familia y del colegio Pachacútec, sólo su estructura central fue donación, todo el resto lo hicieron los pobladores. Entonces, con más de 36% de desocupados, según el censo que hicimos antes de esa convención, siendo trabajadores con salarios mínimos, cómo no nos iba a preocupar, hermanos, el problema de la cuota de la luz y el agua y con centenares de madres abandonadas y cargadas con hijos, ¿cómo no nos iba a interesar ahorrar dinero? Cuando la Mesa Directiva señaló, y como posteriormente lo confirmó el Primer Consejo Ejecutivo, que los ocupantes de 23 mil lotes legalmente adjudicados, casi ninguno de nosotros con excepción del 0,007%, podía tener dinero en efectivo para pagar esa cuota y además, ¿dónde la depositábamos? Si depositábamos bajo nuestro colchón, seguro que el día martes o miércoles lo cogíamos para satisfacer una necesidad. Como sabemos, el ahorro organizado se hace a través del banco, y eso forma más conciencia seria del ahorro. Entonces, pensamos, si para ir a ahorrar en Lima, cada uno de nosotros necesitábamos tener un pasaje de ida y vuelta por cada uno de los 23 mil jefes de familia y, multiplicado por varios años, a lo que hay que agregar la pérdida de prácticamente de todo un día. Si valorizamos todo esto, resultan millones de millones mas que el monto ahorrado. Íbamos a perder más dinero en el ejercicio de ahorrar.
>
> Este que aparentemente hoy puede ser /un argumento/ medio teórico o medio literario, era dramático en ese momento. Los primeros ahorros nacieron en los grupos, pero también hubo secretarios generales, como el del grupo 8 de ese momento, que robó todo el ahorro, que era 63 mil soles de ese entonces. No había pues que ahorrar en el propio grupo o en el bolsillo de algún hermano, había que ahorrar en los bancos y, por estas razones que estoy exponiendo, surgió la nece-

sidad y el proyecto de un banco propio o caja comunal; en fin, los nombres poco importan. De ninguna manera la necesidad de la Caja Comunal fue elaboración de Velasco, surgió de las necesidades de la población y estas necesidades estuvieron presentes en la elaboración mental de sus dirigentes que la propusieron con ardor en la Convención y se aprobó por unanimidad.

De igual forma, la empresa comunal del kerosene, ¿cuánto costaba el litro de kerosene? Se encarecía realmente por la dificultad de traer kerosene, ningún carro se aventuraba a meterse aquí por el arenal. Además, la especulación de los tenderos era más alta todavía, y en la práctica se vendía el litro de kerosene a casi el doble que, multiplicado no más que por dos litros diarios de kerosene y por todas las familias, ¿cuántos millones se iban de aquel obrero, desocupado, de aquellas madres abandonadas que tenían que cocinar necesariamente? En conclusión, todas las empresas nacieron así por necesidad. Fue en ese sentido creación heroica de las masas. Esta es la oportunidad de refutar a todos los que opusieron al surgimiento de nuestra organización comunal y al esfuerzo de dotarnos de algunos medios prácticos e inmediatos para resolver nuestros problemas. Sin embargo, aquí mismo, en este colegio se elaboraron en el año 1973 ataques ideológicos, suponiendo que por la palabra autogestionaria, decían que estábamos vendidos a Yugoslavia. Nadie de los obreros que trabajaban conocían ni el Perú entero, menos Yugoslavia. Si no conocían Yugoslavia, menos conocían la ideología de Yugoslavia. Se usó ese nombre, hermanos, porque no había otro nombre, porque si hubieran estado presentes personas más intelectuales, hubieran puesto el nombre más preciso, más exacto, más conveniente. Pero dejemos las etiquetas, Mariátegui mismo en su periódico fundamental agarró el nombre de Amauta y punto. Y lo concreto es, hermanos, que se cristalizó y se formó la conciencia de la necesidad de un organismo central de Villa El Salvador para recoger las demandas, los reclamos, para analizar la problemática, y proyectar sus soluciones. ¿Y cómo se concretó este esfuerzo? En primer lugar, como nuestra población estaba cargada de algún porcentaje de experimentados dirigentes sindicales o militantes del movimiento obrero y popular fue fácil consolidar un organismo centralizado. Si bien la preparación práctica de la Primera Convención y recurso como mimeógrafo, papel, el ambiente lo proporcionaron elementos que trabajaban en SINAMOS, ellos no impusieron todo. Cuando en la Primera Convención, el hermano Gallarday y el hermano Aragón nos alcanzan a la mesa que yo presidía, y lo digo por razones históricas y no porque quiera mencionarme, un borrador de estatuto elaborado por el equipo de Carbonell —funcionario de SINAMOS—, la organización aparecía con el nombre de Cooperativa Integral. Fue el 28, por la tarde, luego que la mañana se ocupó en recepcionar a generales, en evaluar nuestras fuerzas, ya que no nos conocíamos, etc., entregaron ese proyecto para su aprobación. El rechazo fue unánime. Cuando les exigimos que firmaran la moción que habían presentado con ese estatuto, que hoy algunos que creo que aquí están todavía defienden, el hermano Gallarday no lo firmó, tuvo vergüenza de firmarlo, porque él sabía que yo sabía como lo habían hecho los del SINAMOS.

Entonces, dijo que lo firme Aragón. Se llamó al hermano Aragón para que firmara la moción, porque, ¿cómo íbamos a dar curso al debate de una moción de Estatuto si ni siquiera estaba firmada? Había que respetar ciertas referencias formales y tampoco él firmó. Dimos lectura al proyecto y el rechazo fue total. Entonces se nombraron las comisiones.

En esta etapa, en resumen, se funda la organización, se dejan constituidos y centralizados los comités de grupos, se realizan las fervorosas asambleas de las manzanas, las combativas asambleas de los grupos y las grandes plenarias emocionantes de Pachacútec. Así surgió la organización y así combatió por las soluciones parciales a nuestras necesidades elementales. No decimos que fue todo perfecto, pero logramos antes que otros pueblos jóvenes que hoy tienen 20 o 30 años de fundados y aún no tienen ni luz, ni agua. Nosotros las instalamos acá, no porque Velasco se inspiró en Villa El Salvador, que nunca le cayó bien, sino porque había acá una organización y porque los tentáculos, los oídos y los ojos del gobierno comprendían que si aquí se oponían, si aquí se demoraban, iba a haber un enfrentamiento. Nuestra comunidad estaba pletórica de entusiasmo, de decisión, por que no sólo reclamábamos, sino porque sabíamos que teníamos que pagar por el agua, la luz y ahí estaba nuestra plata depositándose. Recuerdo también, y me incomoda decir esto aunque es historia, que mi grupo antes que ningún otro, estuvo entregando 200 000 soles que tuvo depositados en el Banco Wiesse antes de que la caja comunal funcionara. Entonces, hermanos, en esta etapa se proyectó la caja comunal, se proyectó la ferretería comunal, se proyecta la empresa de confecciones, se proyectan un montón de empresas que más tarde en el curso de esta primera etapa se logran efectivizar. No vengo acá a sostener que la forma en que se ejecutó fue correcta, eso no estoy diciendo; sólo me estoy refiriendo simplemente al fenómeno. No estoy diciendo que la forma en que se administró la ferretería, los grifos, la caja ha sido prefecta, no estoy discutiendo eso; ese es otro tema. Estoy diciendo, simplemente, en qué condiciones históricas surgieron y qué significación tienen para diferenciarnos de la ideología y de los traficantes ideológicos que afirman que eso fue hechura del velasquismo y que eso fue invento de la clase enemiga. Una vez más afirmamos que fue creación de las masas, sino que tuvo otro estilo y otra forma; es porque los hombres que estuvieron ahí no tuvieron capacidad para darle simplemente, pero fue sincera, nueva, creadora. Si se logró deformar, si hubo problemas en el manejo, eso es otro tema, pero eso no cuestiona su rectitud. Esta etapa se cierra en el año 76. Se cierra justo coincidentemente con el ascenso del hermano Mucha al cargo de Secretario General, que es en febrero de 1976. El hermano Mucha fue expresión de una corriente que consideró que estos proyectos eran un paliativo, un adormecimiento de la masa. Por lo tanto, canalizó todo el ataque frontal ideológico y orgánico contra todas esas empresas, señalando que hubo malos manejos en la caja. Eso puede ser cierto, pero si hay malos manejos en la caja, lo que debe hacerse es intervenir y hacer los buenos manejos. Pero eso no se hizo, no se llevó el problema a las asambleas para cambiar al administrador y para hacer lograr

> la intervención de las masas y establecer los correctivos, impulsar y fortalecer eso que habían creado las masas dolorosa y heroicamente, simplemente se hizo el pánico destructor. ¡Se han robado la caja en efectivo! Si ejecutaron, entonces la poca gente, que todavía depositaba o que tenía sus depósitos, comenzó a sacar una parte, y juntado a lo que se había invertido a largo plazo sin facultad de nadie y junto a los malos manejos, evidentemente la caja a fines del 76 estaba agotada y terminó de morir el 20 de febrero de 1977. (Rojas, 1982)[7].

Otro testimonio importante sobre la cuestión comunal es el de Pedro Chámber, quien recuerda a Apolinario Rojas y su original propuesta comunal:

> Conocí [a Apolinario Rojas] en la primera Convención de la CUAVES en los días 27,28, 29 y 30 de julio de 1973. La coincidencia con los que estábamos en la base fue su propuesta sobre lo comunal, o sea los pueblos originarios y nativos de la sierra y la selva. En los dos años que pasamos organizando las manzanas era como controlar a los traficantes de lotes. Era bueno que en una asamblea de manzana se adjudicara lotes obligando a vivir a la gente en sus lotes; a veces exagerando la obligación a las madres solteras que trabajaban en casas y venían los sábados y domingos. Por acuerdo de asamblea, se sacaban de los lotes a los traficantes de lotes que no vivían, ni trabajaban fuera de Villa. Los acuerdos de las manzanas se ratificaban en las asambleas de los grupos residenciales y así se controlaba a los traficantes de lotes. Esa fue una medida eminentemente comunal. Faltaba una persona que consolide esa decisión comunal en la mesa directiva de la CUAVES. Esa persona fue Apolinario Rojas en la primera Convención. Los que hemos recorrido la costa, la sierra y las comunidades nativas de la selva hemos encontrado las comunidades… La gente tenía confianza en la comunidad, en las cajas comunales, la prueba es que muchas personas sacaron su dinero de los bancos para ponerlos en la caja comunal…
>
> En Villa El Salvador había dos comunidades, Yanavilla y Conayac, entre Chilca y Cieneguilla. A los que llegamos a Villa nos consideraron hijos de la Comunidad de Yanavilla y por eso no debíamos pagar nada y ningún derecho. De ahí surgió la idea del titulo gratuito y del titulo comunal. Nosotros, con Apolinario, agregamos lo de titulo colectivo. Para los de Yanavilla era solo un titulo comunal reconocido por el mismo gobierno de España. Con la idea de titulo comunal impedimos que los traficantes vendan lotes porque los lotes eran de la comunidad. Mantuvimos esa idea hasta 1983. Nosotros no éramos invasores sino herederos de nuestros ancestros. Simple y llanamente éramos posesionarios. Por eso yo discrepo con los intelectuales y los que escriben cualquier texto que nos califican

7 *Reflexiones en torno de la Organización en Villa El Salvador*, con la siguiente advertencia: «El presente trabajo es una trascripción revisada por algunos dirigentes de CUAVES sustentada por el autor el 6 de mayo de 1982 en Villa El Salvador. Conseguí este documento gracias a Pedro Chámber, dirigente de base de la CUAVES y amigo personal de Apolinario Rojas y su familia (Rodrigo Montoya).

de invasores. Tuvimos que aceptar los títulos individuales por necesidad, para obtener préstamos para los talleres y para mejorar las casas. No perdimos los principios, pero fue un error. El Municipio cobra tributos sin hacer nada. (Entrevista con Pedro Chámber, ex dirigente de base de la CUAVES, en Villa El salvador, en marzo de 2007).

Enrique Pastor, ex dirigente de la CUAVES, recuerda:

Yo participé los primeros años de las reuniones de los años 72, y los primeros meses del 73. Pero como dirigente de base, en la manzana. No tenía cargos a nivel de los grupos residenciales. Era a nivel de base. Pero sí estaba en todas las reuniones y en todas las asambleas y escuchaba y yo me acuerdo en la Convención cuando se realizó el año 73, la primera; vinieron algunos generales, era mucha expectativa, la gente estaba efervescente de los cambios que efectuaba el Gobierno.

Entonces todos estábamos muy activos. En el transcurso de la Convención, el proyecto de SINAMOS trae ya elaborado todo eso, sobre la Cooperativa Integral Comunal Autogestionaria, su sigla era CICA. Eso ya se había difundido y en la Convención prácticamente se había aprobado, pero también había otra propuesta, que la manejaba un pequeño grupo que en ese entonces todavía yo no lo conocía bien, y allí estaba el que era el primer presidente de la primera Convención, Apolinario Rojas.

Rojas, como lo vi, me dio una satisfacción porque al momento de hablar, hablaba con una inquietud en defensa de los intereses de la población y, sobre todo, era la primera vez, aunque lo vi muy lejos. Después estaba Aragón, que era un buen dirigente y eso son los dos personajes que más recuerdo. Entonces ya se manejaba ese proyecto que en vez de cooperativa debería de ser comunidad. Yo escuchaba a Apolinario y Aragón. Entonces yo veía muy lejos lo que hablaban de comunidad.

En la Convención se trabajó y se hizo varios debates. El que dirigió la Primera Convención fue Apolinario Rojas, y allí se eligen, de esta Cooperativa Integral Comunal Autogestionaria, unos dirigentes. Entre estos dirigentes estaba Apolinario Rojas. Eso fue más o menos en julio del 73. Pero en los meses de setiembre hubo una plenaria muy concurrida de todos los dirigentes que plantean que deben de llamarse Comunidad Autogestionaria de Villa El Salvador. Y lo cambian el nombre de CICA, que lo defendían a capa y espada muchos trabajadores de SINAMOS, que eran los promotores.

En esa reunión se cambia a CUAVES. Y tenía, digamos, un sustento real porque no cabía que en un asentamiento humano, sea cooperativa, no había sustento legal, ni sustento para que esa organización funcione así, porque la cooperativa significa que sean miembros integrantes en beneficio de ellos mismos y no se aceptaba a nadie más. Por ejemplo, si vienen de otros sitios, decían que la cooperativa tiene socios y entonces no caminaba esta cosa, en cambio la comunidad sí, la comunidad es más amplia.

> La comunidad recibe, acoge a los que han venido de afuera, además la comunidad está mas enraizada en la tradición del pueblo peruano, hasta hablaban de historia por ejemplo, de las comunidades campesinas de las que se realizaban antiguamente en el ayllu y todo eso. Entonces, hay una tradición histórica de los peruanos que era más de raíces de la comunidad. Eso era de lo que se trataba en esos momentos y es por eso que sale la CUAVES, y SINAMOS pierde la batalla aunque ya la había perdido desde un principio. Y allí se reafirma este ejecutivo; el primer secretario general es Apolinario Rojas. (Entrevista de Rodrigo Montoya con Enrique Pastor, ex dirigente de la CUAVES. Villa El Salvador, agosto de 1998).

Para Jaime Coronado, la experiencia de la CUAVES fue parte de un proyecto socialista:

> El espíritu comunal y socialista de nuestro pasado histórico anterior a la invasión de los españoles» y, al mismo tiempo, «las experiencias de organización moderna de las masas, incorporando fórmulas y técnicas adecuadas a nuestra realidad para abrir un proceso de organización revolucionaria de los pobladores. (Texto citado por Coronado, 1996: 26).
>
> … La perspectiva obrera y campesina, comunal y sindical le dio al proyecto su matiz de reconocimiento clasista y la apuesta por una nueva sociedad, la que fue definida, inequívocamente, como socialista por todos sus pobladores, a lo largo de su historia y ratificada en todos sus eventos principales…
>
> Los pobladores de Villa El Salvador rechazan y condenan el sistema capitalista y repudian toda forma de organización social, económica, política y cultural basada en el sistema capitalista e incorporan a su conducta social y a sus creaciones políticas y culturales los principios socialistas de solidaridad y fraternidad. Sus valores son la búsqueda de una vida comunal solidaria y sociedad democrática, con justicia social. Para ello, reclaman la propiedad de los medios de producción, de las fábricas, de los servicios públicos y de todos los recursos fundamentales de la sociedad. Pero ante todo, proclaman la necesidad de la socialización del poder político. (Coronado, 1996: 12 -13).

Aníbal Quijano sostiene que la experiencia de la CUAVES es un ejemplo de democracia directa:

> … fue, claramente, una democracia directa, donde los representantes, las autoridades y sus actos y decisiones en el ejercicio de esas responsabilidades quedaban sujetos al control directo de los miembros de la comunidad.
>
> Semejante estructura reclamaba y estimulaba la participación de todos los pobladores en los debates en las acciones acordadas en las asambleas. Pero también permitía a las gentes establecer entre sí relaciones directas, desde las comu-

> nales, de grupos, hasta las plenamente individuales. En un sentido, de una parte se estableció una urdimbre entre la vida comunal y la familiar e individual. Pero eran gentes de heterogéneas procedencias e identidades, que se relacionaban entre sí como individualidades. Pudieron confluir, por lo tanto, múltiples y heterogéneas identidades y subjetividades. Articularse y diferenciar intereses diversos. Consentir y disentir ideas y orientaciones. No era la memoria de los mayores o la tradición y las jerarquías tradicionales lo que regía la vida de la comunidad, sino el debate, la decisión, la elección. La solidaridad no era, por lo mismo, una voluntariosa decisión o un discurso, sino el tejido mismo de la vida diaria entre las gentes y la comunidad. Y algo extremadamente importante de ser tenido en cuenta para la discusión: toda acción era no solo producto de debates y decisiones colectivas, sino que era ella misma colectiva, tenía siempre y necesariamente el carácter de una negociación colectiva de una parte o del conjunto de la población en cada caso (Quijano, 1998: 155-156).

Militares velasquistas versus migrantes, principalmente andinos, que razonan desde su condición de comuneros políticamente distantes de los partidos políticos comunistas, maoístas y trotskistas

Desde su llegada al arenal de la Tablada de Lurín, los futuros habitantes de Villa El Salvador fueron partícipes, testigos y observadores de un debate político de primer orden. Los funcionarios del gobierno militar promovieron reformas en el país y una movilización de los nuevos vecinos con el explícito propósito de controlarla. Enrique Pastor, ex dirigente de la CUAVES cuenta:

> Esta idea fue anterior a la CUAVES. El Gobierno del general Velasco estaba realizando transformaciones sociales por las cuales en los años 60 la izquierda peruana peleaba. Por ejemplo la nacionalización del petróleo, «la tierra para quien la trabaja» y todo eso. Eran unas reformas progresistas o en un sentido que iban a cambiar las estructuras de la sociedad, fundamentalmente las estructuras económicas. Resultado de ello un buen conjunto de gente de izquierda entró al Gobierno de Velasco y dieron esas ideas, con estas organizaciones políticas que en ese entonces también se estaba armando, ya se había soltado la idea de comunidades industriales, comunidades mineras. Eran ideas en la forma teórica. Me acuerdo algunas ideas muy generales que daba Carlos Delgado sobre la gente de la participación. Ya había teóricos en ese sentido que ayudaban al Gobierno y daban un lineamiento teórico y político para que este proyecto se realice. (Entrevista de Rodrigo Montoya con Enrique Pastor, ex dirigente de base de la CUAVES. Villa El Salvador, agosto de 1998).

En el otro extremo, los nuevos vecinos trataban de organizarse para resolver sus problemas recurriendo a las formas clásicas de organización de las comunidades campesinas de los Andes. Enrique Pastor explica:

> Muchos han sido dirigentes sindicales, otros han sido profesionales de sus gremios. Lo que es más rico en ese sentido era que todos eran provincianos. Traían sus experiencias de vivencias en la sierra, por ejemplo. Muchas personas de provincias daban la idea de formar como una comunidad y también eran los habitantes de la selva; muchos habitantes de la selva, de la sierra y de la costa norte y sur. Villa El Salvador era un pequeño Perú donde estaban un conjunto de personas, como decía Arguedas, de «todas las sangres». Yo creo que eso fue lo que ayudó y consolidó a seguir formando lo que ahora nosotros conocemos como CUAVES, lo cual es el resultado de todas esas vivencias, de todas esas experiencias. (Entrevista de Rodrigo Montoya con Enrique Pastor, ex dirigente de la CUAVES. Villa El Salvador, agosto de 1998).

Manuel Carrillo Holguín, ex dirigente de la CUAVES, recuerda la movilización constante de los nuevos vecinos:

> En los primeros años 70 se tocaba un pito y la gente salía, como cuando empieza un partido de fútbol y todos salen al campo. Si había que hacer faenas comunales o trabajos comunales, todos salían. Así llegaras cansado de tu trabajo, te ponías a hacer tu zanja para la luz o para el agua. Pero en los años 80 quizás se mantenía esa participación, y también existía la expectativa a nivel nacional e internacional; entonces países socialistas, países de Europa tenían mucho interés en saber de Villa y eso es lo que generaba apoyo. (Entrevista de Pedro Jacinto con Manuel Carrillo Holguín, ex Secretario general de la CUAVES. Villa El Salvador, julio de 1998).

De acuerdo con el artículo 9 de los Estatutos aprobados en la primera Convención, los objetivos de la CUAVES, fueron los siguientes:

> Son fines de la CUAVES: a) procurar el desarrollo humano y social de acuerdo a valores solidarios de justicia y libertad; b) generar una base productiva y soporte económico mediante empresas comunales y de propiedad social, de producción y de servicios; c) perfeccionar sus mecanismos de autogobierno local como expresión revolucionaria de una democracia social de participación plena; d) contribuir permanentemente para alcanzar y consolidar una sociedad socialista, humanista y solidaria.

Según el artículo 7 de esos estatutos:

> La CUAVES tiene como distintivo una rueda dentada dentro de la cual se entrecruzan una lampa y un fusil, en cuya parte superior hay una choza cuya puerta es un libro abierto y en la parte inferior una multitud, todo lo que sintetiza que un pueblo trabajador con su ideal de acción común lucha por conquistar una sociedad justa y solidaria.

El lenguaje de los artículos que acabo de citar corresponde principalmente al discurso del gobierno militar velasquista. La lampa y el fusil representan a los trabajadores y a las Fuerzas Armadas del país. Para evitar graves malentendidos no se trata del fusil de madera de Patria Roja en sus campañas electorales, ni del fusil de Sendero Luminoso[8], tampoco de una especie de defensa de la lucha armada por parte de los pobladores de Villa El Salvador.

El nacimiento de Villa El Salvador tuvo un carácter eminentemente político. La iniciativa partió del Estado y el gobierno velasquista, que fue en parte asumida por los pobladores. Desde el liderazgo nacido en las luchas por resolver sus problemas de agua, luz, educación surgió una contrapropuesta al margen del Gobierno, rechazando el control de SINAMOS, defendiendo el autogobierno, la libre iniciativa de las bases, la creación de otro poder, una utopía socialista desde abajo. Eumelia Ramírez, ex dirigente de la CUAVES, habla de los «locos del MRS» y su utopía política:

> … nos decían el grupo de los locos. Eso fue en una evaluación a nivel de dirigentes. Por nuestra posición pensaban que era utopía, lo que nosotros seguíamos y creíamos, y gente muy honesta, muy sana de buenos principios, solidarios. Al último nos decían que era un grupo de locos porque eso no va a funcionar, no es así... Pero yo creo que en realidad Apolinario Rojas mantenía eso. Nosotros, cuando yo lo entiendo bien, me incorporó a ser miembro del MRS y yo planteo de que se formó comités políticos, pero por su nombre, así como lo hacía Michel como PUM, como el que tenía al principio. Hubo momentos en que escuché que decía hay que ir, pasando la aguja, pero pasar la aguja con hilo y no solamente ir dejando hueco, hueco; si dejas un hueco se deshoja se pierde y se va. Hay un instante, donde hicimos una reunión de evaluación, donde planteo eso y Apolinario no lo acepta. El dice que trabajar políticamente, amarrar a sindicatos si bien, es cierto, es bueno, pero con la dirección de la masa viendo su realidad, sus necesidades, qué gente va a decir, no así era; pero ya habían definiciones políticas, porque a eso sacaban otra forma de ver. De entender las cosas. Ya iba la gente preparada políticamente, un pueblo sano; tenemos que pelear por esto. Cuando ya hay una dirección política aunque sea así. Allí yo me doy cuenta de que, necesariamente, teníamos que empezar desde la manzana, eso le dije a Apolinario, porque nadie se oponía a nuestros principios cuando empezábamos en la asamblea a explicar. Nadie se oponía al poder popular, las decisiones de las masas. Sin embargo, cuando eso hay que definir se van otros intereses de acuerdo a su dirección.
>
> Por eso es que cuando Apolinario se va, allí perdemos, allí es donde nos toman todo. Un golpe para que lo saquen de la Caja Municipal. Se roban una serie de cosas. Eso fue el año el 84 aproximadamente. Eso sucede. De allí nos dejan sin

8 En el momento de la Primera Convención de la CUAVES, julio de 1973, Sendero Luminoso era un pequeño partido maoísta, formado por el comité regional de Ayacucho, del partido Bandera Roja, escisión también maoísta del Partido Comunista de filiación soviética.

> nada. Y es donde Apolinario se va a su pueblo y allí hace buenos trabajos porque siempre venía y coordinaba buenas cositas, informaba lo que estaba haciendo y de allí las condiciones se acaban. Y acá vamos avanzando como lo queremos MRS, quedó como bien dijimos; pasó la aguja, pero dejó huecos, por allá, por acá. Simplemente nos encontramos y hola, pero nada más. Eso fue el MRS. (Entrevista de Rodrigo Montoya a Eumelia Ramírez, Villa El Salvador, agosto de 1998).

Los dirigentes de bases y de la CUAVES, articulados en el Movimiento Revolucionario Socialista, MRS, formado por intelectuales, obreros y estudiantes vieron en la experiencia de Villa El Salvador la oportunidad por realizar su tesis política mayor: construir otro poder desde abajo. Aníbal Quijano, uno de los fundadores del Movimiento junto con Apolinario Rojas, sostuvo desde las páginas de la Revista Sociedad y Política que «socializar el poder» era la tarea socialista de mayor envergadura. Estaban dadas en Villa El Salvador las condiciones para que hombres y mujeres de las bases populares ejerzan un poder alternativo frente al poder político militar y al poder de las clases dominantes del país, propongan una democracia directa, con revocabilidad de los elegidos en función a su trabajo, control directo sobre ellos, no reelección en los cargos. La organización de la manzana como base principal de todo y una estructura de autoridad como elemento clave, (Coronado, 1997: 31). Velasco y sus aliados civiles entendieron muy bien el mensaje y en 1974, un año después de la creación de la CUAVES, deportó del país a Aníbal Quijano, Julio Cotler y Julio Pedro Armacanqui, dirigente socialista no maoísta del SUTEP.

Todo estaba por hacer en Villa El Salvador, era posible comenzar de nuevo, sobre otras bases, a partir de la comunidad y lo colectivo y contra el individualismo del sistema capitalista. La iniciativa de buscar «una sociedad de participación plena», propuesta por el gobierno militar, abría una puerta para lo nuevo. Bastaba tener imaginación y rechazar a los funcionaros de SINAMOS. Los dirigentes de la CUAVES, de los sectores, grupos residenciales y manzanas, con Apolinario Rojas, primer Secretario general de la CUAVES, a la cabeza, asumieron la responsabilidad de administrar los dos grifos comunales, la caja comunal, la ferretería comunal, la empresa comunal de confecciones, la empresa bloquetera comunal, la empresa comunal de carpintería y la farmacia comunal. La CUAVES tuvo un plan de desarrollo socio económico para que los pobladores de Villa El Salvador construyeran sus casas, se beneficiaran con el saber andino de la reciprocidad, crearan fuentes de trabajo, economizaran todo lo posible sin perder su dinero en el comercio capitalista, se prestaran dinero con intereses muy bajos, participaran y dirigieran ellas y ellos mismos sus empresas, sus asambleas y sintieran que socializaban el poder. Con estos ingredientes nació la mística de la CUAVES, la personalidad de Villa El Salvador entre 1971 y 1983. Se trataba de ir contra el viento, de navegar río arriba. A unos pocos socialistas imaginativos y libertarios nos interesaba este proyecto. A los comunistas pro soviéticos y maoístas les interesaba

capturar las direcciones de las organizaciones populares, de los sindicatos, sustituir a los dirigentes de base por los cuadros militantes de sus partidos. Para ellos toda la lucha se centraba en la conquista, captura y uso del poder político. La economía, la cultura, la vida cotidiana, la salud, la educación, el galón barato de kerosene sólo eran parte de un reformismo económico incompatible con su supuesta pureza política. En Villa era indispensable dar una batalla económica, como sostiene Coronado:

> La caja comunal, los grifos y la ferretería «han sido un acierto político, no sólo porque eran creación heroica de las masas de VES, sino también porque significaron el primer esfuerzo de enfrentamiento económico al sistema capitalista, en su propio campo de dominio y bajo su mismo gobierno explotador. El primer esfuerzo de un pueblo por intentar organizar las empresas en función de las necesidades de la población y no en función de las ganancias de uno o varios capitalistas» (citado por Coronado, 1996: 46).

Coronado sostiene que el poder debe expresarse en un autogobierno y no el gobierno de unos que dicen representar a los otros.

> El poder debe expresarse como una estructura de la autoridad y representación, como una forma de 'autogobierno', es decir, como la forma de autorregular la propia existencia y la vida cotidiana de la comunidad, en múltiples planos, y de orientarla hacia el cambio y la transformación sociales. No es enteramente cierto que el autogobierno significase tan sólo una masiva 'participación' en el llamado 'proceso de toma de decisiones': son los propios pobladores, a través de estas múltiples instancias, lo que debaten, procesan y llevan a cabo las decisiones que competen a su vida social y política. Son ellos los que generan, evalúan y reformulan las reglas y normas que regulan su existencia colectiva, así como sus relaciones con otras instituciones de la 'sociedad civil' y con el Estado. (Coronado, 1996: 14).

En otras palabras, el autogobierno es simplemente una democracia directa (Coronado, 1996: 17). El principio de favorecer a los más pobres, seguido por la autoridad comunal fue muy importante:

> Un criterio fundamental de la regulación de la vida colectiva fue el de priorizar y favorecer a los más pobres y desposeídos... Son los propios pobladores quienes definen la adjudicación de los lotes mediante procesos que pasan por la discusión y el debate, desde las más básicas instancias de su estructura de autoridad (Coronado, 1996: 16).

¿Eran conscientes los dirigentes de la CUAVES de que ellos no podían resolver los problemas históricos de la dominación y la explotación? Coronado dice que sí: «… pero era necesario ir generando las condiciones para la trans-

formación radical de la sociedad capitalista y construir una sociedad socialista. La CUAVES se concebía como parte de ese proceso» (Coronado, 1996: 16).

Enrique Pastor sostiene que el poder puede ser ejercido por el pueblo:

> La experiencia para poder desarrollar y manejar esas empresas comunales… es una experiencia muy rica. Lo que se quería demostrar es que el pueblo puede gobernar, que el pueblo puede administrar, y puede desarrollar sus entes económicas y esto obedecía a una concepción de una sociedad comunitaria, autogestionaria, autónoma. Y el objetivo era la construcción de una nueva sociedad que combata y reemplace al capitalismo. Entonces el objeto de esta línea, de esta concepción era ir al socialismo, un socialismo de acuerdo con la experiencia real y vivida por el pueblo que lo va creando, el pueblo mismo, heroicamente, que va creando esta nueva sociedad, ese era el objetivo. Por eso es que un conjunto de dirigentes se daban duro para el trabajo de la organización, para el cuidado de los entes comunales, de las organizaciones vecinales y todo eso era el objetivo.
>
> Esa era la experiencia que se había grabado con estos entes comunales, que entre ellos hay errores, hay gente malintencionada. Eso es natural en toda organización, es eso, que nos faltó poner un organismo más fiscalizador, también esa es la experiencia que le faltó al pueblo. El pueblo tiene que vivir, o va afinar su organización con el trabajo diario que realice y con las experiencias que está experimentando, de acuerdo se va mejorando el organismo o el conjunto de la sociedad que se va formando.
>
> Puede haber sus adelantos, sus retrocesos pero con éstos históricamente va a ir aprendiendo y avanzando al objetivo estratégico que se ha propuesto realizar. Y el objetivo estratégico que se ha propuesto realizar desde un primer momento, desde la primera convención, era construir una nueva sociedad que en ese entonces se llamó la sociedad socialista, otros la llamaban una sociedad comunitaria, otros la llamaban una sociedad solidaria.
>
> Pero el objetivo era que, de respuesta al sistema capitalista que ha servido y hasta ahora sirve para poder desplazar a muchas cantidad de personas de las riquezas que se producen en la sociedad, más se está acumulando, mucha más cantidad de explotados y los explotadores están más chiquititos. Esa es la gran diferencia y como se veía así se planteaba en la CUAVES que eso debe de romperse y crear un nuevo sistema. Y era propicio para trabajar en ese momento porque la revolución de Velasco decía eso, vamos a crear una nueva sociedad. Ellos decían: la nueva sociedad comunitaria.
>
> Y esta experiencia, han habido mucho teóricos que han recogido de todo el mundo y más se han ha plegado hacia el cooperativismo y autogestionario, y le dieron ese nombre por la experiencia que también se llevaba en ese entonces en Yugoslavia. Esa experiencia fue recogida. Y el problema de la autogestión, no solamente es que se debe dar hacia fuera del pueblo o sea que venga un Gobierno y diga ya ustedes deben de ser eso; y CUAVES nos enseñan que el mismo pueblo debe de organizarse y formándose, que esta autogestión, que primero entienda el

pueblo que primero es tomar el poder político, de la misma sociedad, sin poder político no va haber autogestión, sin poder económico no va haber autogestión y el pueblo va a entender eso, con su propia experiencia avanzando, viendo ese objetivo estratégico que se ha propuesto.

Y dentro de ese construir, de llegar al poder económico y al poder político, el mismo pueblo tendrá que fortalecer sus organizaciones llámese CUAVES, federaciones, partidos políticos, que vaya avanzando hacia esos objetivos. Eso nos ha enseñado CUAVES. CUAVES nos ha dicho en la experiencia, mire si nosotros nos apegamos a un Gobierno y que este Gobierno y todos los gobiernos son transitorios, a este Gobierno no vamos a durar. Como fue así, la experiencia de la CUAVES no duró y muchos han entendido eso, y han dicho que es una utopía. (Entrevista de Rodrigo Montoya con Enrique Pastor, ex dirigente de la CUAVES. Villa El Salvador, agosto de 1998).

El trabajo en y con las bases era lo más importante:

Yo recién salía de las bases y salía para ser dirigente y cuál o por qué es que salí yo elegido presidente de la Convención, si más conocido es Michel y Villamón que ese entonces tenía un Partido Grande (Patria Roja); por la sencilla razón de que nosotros comenzábamos a trabajar muchos años atrás con un proyecto que se le llamaba el proyecto de los módulos de educación-salud.

Más o menos el 75 o 76, aquí en este grupo 18, queríamos nosotros dar solución al problema de la educación inicial y dar salud porque no había hospitales. Entonces buscábamos cómo hacer el proyecto y fuimos hasta el Ministerio de Educación y allí nos dijeron que había un proyecto mucho más efectivo que era el proyecto UNICEF. Fuimos a UNICEF, allí nos dijeron que había ese proyecto, pero nosotros tocamos puertas por todos sitios hasta la Embajada de Holanda. Allí nos dijeron que no había para los niños sino para las madres. Y nos embarcamos en ese trabajo y cuando llegamos al Ejecutivo conversamos con Rojas, entonces Rojas dijo muy bien y no hay que trabajar solamente para uno sino para todos. Y así se hizo, para los cien grupos y se bajó de grupo en grupo formando comisiones para poder pelear y esos grupos residenciales todos tengan su módulo de educación-salud.

Y se formó una comisión que yo la presidí, una comisión especial técnica de educación-salud. Y bajábamos al primer, segundo, tercer sector previamente a la convención y con el trabajo de las bases de estar con los mismos dirigentes, con el mismo pueblo dando el estilo, la energía para poder dar la solución inmediata a la educación de nuestros niños que querían educación inicial y dar la solución de la salud al problema de la salud de los niños y las personas que a veces se morían por diarreas, darles por lo menos una atención básica se ha logrado que el pueblo vea quiénes son sus dirigentes. Y el resultado de la convención es que han llegado más de mil dirigentes delegados de base y en una elección, no tanto por un trabajo político partidario, sino por un trabajo de base, de masas, con el pueblo. Entonces, aquí la cuestión de un dirigente no se necesita digamos ser un

trabajo de arriba burocrático sino un trabajo de bases con el pueblo. Y será el pueblo el que reconozca y el que diga el me va a representar. Esa es otra lección que tenemos que aprender. (Entrevista de Rodrigo Montoya con Enrique Pastor, ex dirigente de la CUAVES. Villa El Salvador, agosto de 1998).

Enrique Pastor explica la relación entre el socialismo, partido y pueblo:

Me acuerdo muchos años atrás, el año '75 la segunda convención, cambia la situación política y cambia la situación de la CUAVES. También en 1979, en la tercera convención ya había un proyecto que se estaba desarrollando. Nuestro objetivo era preparar una nueva sociedad, una sociedad socialista y se peleó para que eso se avance, ese objetivo estratégico y que el pueblo entienda por qué estábamos peleando por ese objetivo. Y teníamos nosotros que bajar a las bases, orientarles, explicarles y hacer debates y en esos debates el pueblo tomó lo que antes no se podía hacer; por ejemplo, qué se entendía por revolución socialista… La revolución socialista no está en los partidos. El partido expresa una línea política de una clase social determinada, no son ellos los que van hacer la revolución, es el pueblo el que la va hacer. Y los partidos en ese entonces tenían que entender que deberían estar al servicio del pueblo; no al revés, que el pueblo sirva al partido…

Esa es otra experiencia que nos ha llegado bastante, es también la experiencia que nos ha dado la CUAVES. Y esta tercera convención fue una convención netamente de línea política; allí se dio claramente entre los que estaban de acuerdo con la transformación revolucionaria de la sociedad hacia la sociedad socialista y los que también estaban de acuerdo en hacer una sociedad socialista pero en etapas, entonces ese era el debate.

En ese debate estaba toda la izquierda y nosotros. Yo me acuerdo muy bien que cuando nosotros hicimos la inauguración invitamos a todos, esos años tú debes de acordarte habían muchas discrepancias a nivel de movimiento obrero, muchas discrepancias en las federaciones, por ejemplo la CGTP tenía un línea, el SUTEP tenía otra línea y una pelea bárbara, eran tan enemigos que no se podían ver; peores enemigos que con el enemigo burgués, que no se podían ver. Yo creo que al burgués le daban la mano, pero entre ellos no se daban la mano.

Entonces era otra experiencia que yo lo veía a veces, lo digo como si fuera la época infantil de la izquierda. No hay poco de cerebro, de madurez y cuando nosotros invitamos a todas las fuerzas políticas, sociales, sindicales, para que asistan a la inauguración de la convención… yo dije que todos entren, invitemos al Ministro, a todo el mundo porque la Convención debe de ser amplia porque debe de conocer no solamente en Villa y en todo el país. Y en todas las invitaciones vinieron todas las organizaciones sociales y sindicales generalmente que eran manejados por la izquierda; los otros partidos que fueron invitados no nos aceptaron.

En ese entonces hicimos que se manifiesten todos ellos, y la gran pelea era entonces un conjunto de todas las fuerzas de izquierda, que más tarde creo que

se formó como Alianza Revolucionaria de Izquierda, ARI. El Partido Comunista, PC, y otras fuerzas más pequeñas formaron después la Izquierda Unida, IU. Pero nosotros vimos que no había tal unidad total. Y dentro de ARI también participó MRS, vimos que se había unificado esa fuerza y estaban dando un proyecto. Pero eso fue más adelante, antes de ello que no habíamos realizado la Tercera Convención el año 79, participaron los partidos el PC-mayoría, PSR-ML, Patria, PC-Bandera, VR, VR-Político. Todos esos se reunían y comenzaban a dar sus puntos de vista y a veces discrepantes entre ellos mismos.

El MRS ya estaba en formación, el PC estaba una serie de movimientos independientes, pero no había un acuerdo total; pero cuando venían las mociones y los debates, la moción por mayoría siempre la ganábamos nosotros, porque el pueblo entendía que más se escuchaba a sus dirigentes que a los dirigentes políticos. El dirigente político hablaba su línea, pero el pueblo lo recogía y a algunos le parecían extraños. Pero cuando hablaba el dirigente natural de su pueblo, decía: este va a ser las cosas claras. Entonces cuando venía la votación, mayoría absoluta.

Fue una convención, nada más. Todavía no modificábamos estatutos, estos eran del 73. Unos estatutos muy apegados a la estructura física territorial de Villa, pero nosotros el año 79 ya no era así. Ya había desparecido el Gobierno de Velasco ya había cambiado toda la situación y era otra la dinámica del pueblo. Por eso, nosotros en la Tercera Convención aprobamos realizar una comisión estatutaria. Esa convención estatutaria se realiza después de un año, el 81 o el 82. (Entrevista de Rodrigo Montoya con Enrique Pastor, ex dirigente de la CUAVES. Villa El Salvador, agosto de 1998).

De la oposición a SINAMOS cuenta Víctor Nicho, ex dirigente de la CUAVES:

Vengo a Villa con unos tíos el 71; que era la casa donde comía. Me dicen, mira nos vamos a Villa a vivir allá, pero no venía todos los días sino solo los días viernes o sábados o domingos. Te hablo de julio de 1971, y ya en octubre les digo mejor para venirme acá. Y ya vivía acá, porque recuerdo que las primeras pascuas las pasé acá sólo con mis tíos. Esto era triste, con los dos tíos que no tenían hijos. Yo dije no voy a soportar esto, pero ni aún así. Pero lo que me dio fuerza fue la organización. Yo una vez tuve una asamblea.

Yo vine por mi cuenta acompañando a mis tíos. Pero yo veía que los sábados y domingos había asambleas y allí veía la intromisión de SINAMOS, en esa época había una aversión a SINAMOS. Entonces yo participo y me eligen dirigente y por el hecho de participar obligaba a estar viviendo constantemente; pero yo no vivía y no era dueño de lote, sino era familiar. Pero el reglamento no dice nada de eso. Pero llego a ser subsecretario general de mi grupo el año 71 o 72. Luego asistí a las reuniones de la parroquia en el primer sector y allí ya se ventilaban la organización y eso me motivó a que me quede acá, mientras mis tíos no duraron. (Entrevista de Pedro Jacinto a Víctor Nicho, ex dirigente de la CUAVES. Villa El Salvador, julio de 1998).

El historiador Antonio Zapata habla también de la utopía socialista:

> ¿Por qué no pensar en un laboratorio que anunciara la venidera y hermosa sociedad socialista? Así, el núcleo dirigente inicial es una muestra de las diversas influencias que conformaron la comunidad originaria de Villa El Salvador. Esta no se inspiró solamente en el designio de SINAMOS, sino que además recibió el influjo de la tradición sindical y socialista que ya llevaba más de medio siglo de actuación entre los trabajadores peruanos (Zapata, 1996: 90).

Distritalización de Villa El Salvador. Fin de la CUAVES. Aparece el caudillo Michel Azcueta

El distrito de Villa El Salvador fue creado con la ley 23605, promulgada el 1 de junio de 1983 en el segundo gobierno del arquitecto Fernando Belaunde Terry. En 1983, Villa El Salvador había crecido mucho y todos sus tributos eran cobrados por el distrito Villa María del Triunfo en cuya jurisdicción se encontraba la Tablada de Lurín. Convertir a Villa El Salvador en un nuevo distrito era una necesidad sentida y compartida por toda la población. El mismo objetivo era defendido por dos proyectos distintos: uno, de la CUAVES como un modo de extender la autonomía y el sueño socialista a un espacio nuevo y, otro, de los maoístas para cambiar el rumbo de la CUAVES y vivir su ilusión de «controlar el poder». Apolinario Rojas en un extremo, como el dirigente mas representativo de la CUAVES; Michel Azcueta en el otro, a la cabeza de una Comisión multisectorial por la distritalización de Villa El Salvador, al margen de la CUAVES. Actuar por fuera de la CUAVES, con los maoístas, el PC y los socialistas marxistas leninistas, era un indicador clarísimo de un proyecto político maoísta para salir de la CUAVES, aislar a los socialistas que la defendían, y entrar en la política limeña y nacional.

Según Zapata, Azcueta como alcalde se vio obligado a repensar todo lo que se había hecho hasta ese momento en Villa El Salvador y a «descender de la nebulosa de la ideología»:

> Estos agotadores trámites legales [para organizar el flamante distrito de Villa El Salvador] llevaron a Azcueta y a su grupo, quienes a la época militaban en Vanguardia Revolucionaria, a repensar a Villa El Salvador como conjunto. Ellos tuvieron que estudiar el proyecto original, contemplar las modificaciones sociales y urbanas acaecidas en esos primeros trece años y finalmente presentar un proyecto que enfatizara la viabilidad de la nueva municipalidad. En otras palabras, las circunstancias de la creación de VES como distrito llevaron a Azcueta a descender de una manera rápida e integral de la nebulosa de la ideología, desde donde la izquierda recién comenzaba a bajar, para plantear un proyecto capaz de

> ser ejecutado, puesto que incluía diversos estudios de factibilidad, empezando por cálculo de ingresos y egresos. (Zapata, 1996: 198).

Si seguimos la lógica de Zapata, ¿no era una «ideología» el proyecto de Azcueta de proponer un «proyecto de desarrollo» para Villa El Salvador sin definir la naturaleza de ese llamado desarrollo y sin explicar por qué sería de izquierda y, por eso, diferente al desarrollo capitalista? Según Zapata, «Azcueta gozaba de una legitimidad superior a la del Ejecutivo de la CUAVES» (Zapata, 1996: 201). El historiador, antiguo militante trotskista, amigo y compañero de ruta de Michel Azcueta, dejó planteada una pregunta en su libro de 1996:

> ¿Habrían encontrado estos pequeños productores [de los talleres del parque industrial] un líder que los llevara de la sobrevivencia al desarrollo? ¿Sería el marxismo peruano capaz de hallar una ruta distinta a la industrialización por sustitución de importaciones y alternativas al neo liberalismo? (Zapata, 1996: 208).

Lamentablemente, Zapata deja la pregunta sin respuesta, aunque sospecho que él sabía muy bien que con un líder como Michel Azcueta el marxismo peruano no tenía posibilidad alguna de hallar esa ruta.

Enrique Pastor, ex dirigente de la CUAVES, simpatizante de Izquierda Unida, recuerda los dos proyectos para distritalizar Villa El Salvador, su convicción de que Azcueta no quería a la CUAVES y su sueño de ser alcalde:

> En ese entonces era el secretario general del Ejecutivo, Leopoldo Rubio, y secretario de planificación era Apolinario Rojas; Zamudio era de educación. En ese ejecutivo se acuerda en una plenaria que debe de hacerse los trámites, que VES debe de crearse como distrito. Por otro lado, también se había formado un conjunto de personas de los otros grupos de la corrientes de Chango, de Michel, también estaba Patria, que formaron un organismo que creo que se llamó Comisión multisectorial. También pedían que se creara VES como distrito. Esas condiciones que se estaba dando de trabajo, primero una cuestión muy formal tipo administrativo, pero que recogía algo para que vaya creándose las condiciones para que existe el Municipio; se llega en 1984 a crear el distrito formalmente; y el mismo 1984 vienen las elecciones y nace un nuevo poder.
>
> … En la Quinta Convención de la CUAVES se eligió a un candidato: Mantilla. Mantilla se enfrenta a Azcueta y pierde. Azcueta hizo su trabajo con toda la izquierda que para ese entonces se estaba uniendo y el resultado fue Izquierda Unida, Azcueta va con IU. Entonces nosotros vimos eso de que la unidad era necesaria. Yo hablé con Apolinario Rojas, le dije: tenemos que ir con todos y hay que entrar a IU. No, me dijo, ellos son burocráticos, que tienen una línea reformista. Allí hemos tenido mucho debate con el mismo Rojas, porque nosotros por lo menos teníamos el criterio de que debíamos unirnos con IU para hacer un proyecto para que el pueblo lo haga suyo y para que participe.

Entonces era una experiencia mucho más grande, mucho más rica que el mismo ARI, que el mismo Unidad de Izquierda. Entonces se logró unir a todos, entonces entramos a un grupo. Ellos estaban de acuerdo, personalmente con un conjunto de dirigentes nosotros logramos entrar a IU. Entramos nosotros, el que no estaba de acuerdo y no quería participar era Rojas. Además, ya hace un año o dos años atrás el MRS desapareció como tal. Más o menos vino la Tercera Convención del 79; el 80, el 81 ya estaba casi desaparecido.

… Michel Azcueta era dirigente de educación. Yo me acuerdo en los primeros años, era dirigente de educación, entonces allí el opinaba en las plenarias. Opinaba y daba sus puntos de vista en el sentido de educación. Ha tenido una participación casi de base, nunca ha sido dirigente en el ejecutivo, nunca ha tenido un cargo trascendental en la CUAVES. Lo que sí, donde resaltó ya como un dirigente que se mostraba y que tenía un perfil de tratar de unificar algunos criterios y de unificar a un conjunto de personas, fue cuando se formó la comisión multisectorial para la conversión de Villa El Salvador en distrito. A él lo eligieron presidente de esa comisión, fuera de la CUAVES, o sea fuera del ejecutivo de la CUIAVES. Si nosotros hablamos del ejecutivo es que no debemos de confundir CUAVES cuando hablamos del ejecutivo, a veces decimos CUAVES al ejecutivo.

El ejecutivo es el órgano dirigencial, CUAVES es todo el pueblo. Entonces el ejecutivo tenía otro proyecto distinto a la comisión multisectorial dentro de la propia CUAVES, para pedir la creación del distrito de VES. Ese era el objetivo. Eso fue un acuerdo seguramente de partido…Ese documento lo firmaba Rubio y Apolinario Rojas. Había ya un criterio de crear el distrito, como te vuelvo a repetir esa creación del distrito no ha servido para fortalecer la CUAVES, ni fortalecer el organismo de la CUAVES, sino era en primer lugar para desaparecerlo y destruirlo. Yo tengo un criterio de que un poder no puede caminar con otro poder, tiene que quedarse uno; y nosotros hemos peleado para que la comunidad de CUAVES sea un poder.

Si nuestro punto estratégico era la creación del socialismo, entonces tenemos que crear un poder desde las bases. Entonces ese poder fue socavado, debilitado, por el otro poder político, local que representa al poder del Estado, al poder de esta sociedad que nos está gobernando, en sí el poder del capitalismo, el poder burgués, hablando políticamente en teoría. Entonces no se supo manejar ese poder municipal que representa a la sociedad capitalista, no se supo manejar, no se supo manejar al servicio del pueblo organizado, fue al revés. Y hubo un proyecto de IU. IU quería que ese gobierno municipal sirva como pivote, y como apoyo a la comunidad organizada… En la realidad no fue así porque la responsabilidad política, que la tuvieron los partidos, estaba yo, como izquierda, era crear las condiciones para que el pueblo de VES, su organización, sea un poder. A mí me tocó la responsabilidad política, eso fue ya en el segundo período de Michel. Yo participé y fui regidor y me eligieron presidente de la Comisión de Rentas, y una de la responsabilidad política era crear las condiciones legales y reales para que la comunidad se fortalezca y sea un poder. Lo que faltó fue una política tanto de lo que estaban en el Municipio como de los que estaban en la CUAVES.

El alcalde de ese entonces era Michel y el secretario general de la CUAVES era Pecho y los dos eran de IU. Entonces había un problema de entendimiento, más que todo de proyecto, porque Pecho estaba creando un proyecto distinto a IU. Pecho se fue al Bloque Popular y ya rompía la cosa. Entonces, yo me acuerdo que como presidente de Administración y Rentas de ese periodo era el 87-89; ese periodo hicimos efectivas las comisiones mixtas, no solamente de acuerdo a la ley, que era para las cuestiones de los ambulantes, sino cuestiones mixtas de administración, de economía, de financiamiento, en el problema del terreno.

Entonces funcionaban todas esas comisiones mixtas como participación del pueblo organizado a la decisión de todas estas comisiones y nosotros como éramos regidores tomar esas decisiones y legalizarlos en las sesiones de Consejo. Debería servir, que vaya esa propuesta desde la base organizada y que se legalice por intermedio del Gobierno Municipal. Eso se trabajó, una buena experiencia que hemos tenido, pero en sí terminó el periodo y fracasó la cosa; porque ya hubo algunos partidos o algunos movimientos que en ese entonces estaban ya surgiendo el Bloque Popular, Pueblo en Marcha, y después vino el MRTA y después vino Sendero. (Entrevista de Rodrigo Montoya con Enrique Pastor, ex dirigente de la CUAVES. Villa El Salvador, agosto de 1998).

Eumelia Ramírez, ex dirigente de la CUAVES, cuenta como dentro de la CUAVES se hizo una consulta de bases para escoger un candidato a la alcaldía, proceso en el cual Michel Azcueta no participó:

Inicialmente nosotros llegamos a la conclusión de que era necesario elevar a nuestro pueblo a la categoría de distrito, por lo tanto necesitábamos un alcalde. Planteamos desde la CUAVES que sea en CUAVES, como una elección de manzanas, de grupos. Es decir, se elige al candidato, el pueblo elige. De nuestro grupo fue Moisés Cajo, Apolinario como personero; y de otro del trece fue Chámber, del tres Moscoso; fue otra gente a la cabeza. Y Mantilla encabeza el sexto sector para alcalde. Pero lo que me gusta sostener, y sigo planteando, cómo se hace esta elección por manzana, candidatos de grupo, y en el grupo se determinó que de cada manzana salía un candidato, y de allí se eligió quién va a la CUAVES y cada grupo mandó su candidato y en la CUAVES, en una gran asamblea de pobladores, es donde se elige la plancha municipal y sale de cada sector el señor Mantilla para alcalde.

Y llegó otra asamblea plenaria, que es donde se elabora el plan municipal el plan de gobierno; donde se plantea que el único poder era CUAVES por decisión, y allí se aprobaban las decisiones porque no iba a ver cabildo abierto porque esta era una comunidad organizada, sino las asambleas y las convenciones donde se ventilan los problemas. Ha sido entonces ese el proyecto.

Michel Azcueta aparece políticamente como IU aparte, el no salió en ningún grupo, por eso lo eligieron aparte. No trató de ser elegido. Ya había campaña que la misma gente, nunca fue elegido a nivel de CUAVES. Michel fue en la cuarta

convención declarada persono no grata. Eso está en documentos, inclusive si no entregaba se decidió expulsarlo de la comunidad, sin embargo, no se cumplió en la comunidad porque ya estábamos un poquito débiles. No sé si en la cuarta o en la tercera. Lo declararon persona no grata por el Centro Popular de Comunicaciones, porque este era del pueblo y viene el pueblo así como vino la farmacia comunal, pero allí como Michel es profesor, inicialmente se le encarga a él porque él entonces era parte de la directiva. Hace mucho tiempo no lo he vivido, pero se me ha contado que se le encargó como secretario de prensa para formar a los chicos en el Centro. Lo que sí es que era para el pueblo. Primero fue una caja comunal, ya más adelante se va quedando, forma chicos que defienden allí, se apropia del Centro de Comunicaciones, que ahora es Radio Stéreo Villa y el Canal 45.

Eso es de la CUAVES. Y justamente la gente le recuerda, es más ahorita que estamos trabajando en la Convención estatutaria se ha tocado. Justo el día martes, se ha tocado y hemos sacado eso como un mal ejemplo y ahora viera; entonces hay que pelear duro. Ahora viera, lo mencionan a Apolinario como la gran cosa, Apolinario, si cómo es posible que se satanice a nosotros porque hay una asociación de la CUAVES que se ha formado, porque tenemos mis principios y nos hemos formado y trabajado con Apolinario. Eso decía un sinvergüenza de esos que anteriormente calumniaba y estaban en IU, ha estado en el partido de Michel, decía eso; creyendo que no había gente que lo conozca, pues allí estaba yo. Le comí vivo porque me dio una cólera que hable eso y le dije: tú qué cara tienes para que nombres a Apolinario Rojas, cuando tú eras el sinvergüenza que te has tirado la plata de la caja comunal; y luego difamabas a Apolinario, que él se había robado y ahora vienes a decir eso. Pobre Apolinario, murió pobre y tú hoy ya vienes a decir; Apolinario no tenía ni pastillas para comprar para una apendicitis, por eso murió. Ese fue Roel Valenzuela, de Julio Calle. Se quedaron callados y la gente, como es nueva, no conoce. Pero bien, así es el trabajo que yo percibo. (Entrevista de Rodrigo Montoya a Eumelia Ramírez, Villa El Salvador, agosto de 1998).

Víctor Nicho dice también que Michel Azcueta no quería a la CUAVES:

Eso motivó a que la línea que dieron los dirigentes en un inicio, tipo Aragón o Apolinario Rojas, después toda esa gente que tiene experiencia organizativa y dirigencial y que se identificaron con esa gente que venía de la sierra donde trabajan en conjunto y presentar un esquema socialista que de alguna manera lo han vivido, no como concepto teórico, sino en la práctica, de «vamos a juntarnos para hacer esta acequia o hacer este trabajo comunal», lo encuentran aquí en Villa y ese me parece el éxito de que hayan captado esta organización.

Pero que el Gobierno lo lanzó, porque esto es claro, porque SINAMOS la lanzó como experiencia, pero que ahondó acá; porque era gente que venía de provincias y de hacer algo por necesidad, pero fue la línea política contra todas las líneas políticas de esa época: Vanguardia Revolucionaria encabezada por Michel que no creía nunca en la organización vecinal. Jamás creyó el nunca en la

> CUAVES. La CUAVES no era para él una opción política, le apestaba. Entonces, el argumento era que la CUAVES era un error. El esquema que se quería implantar no era adecuado en un sistema capitalista que vivíamos. O sea pedir que se reconozca la CUAVES cuando en su Municipio hay normas de este sistema. No va a pasar por esto. O, en todo caso, que la CUAVES sea un grupo de vecinos que van a protestar por esto o cualquier cosa. Pero la idea no era eso sino el poder popular y cuestionar el sistema. Era otra cosa lo que presentaban los pobladores. (Entrevista de Pedro Jacinto a Víctor Nicho, ex dirigente de la CUAVES. Villa El Salvador, julio de 1998).

Leonor Rojas, esposa de Apolinario Rojas recuerda que los «michelistas» no querían a Apolinario:

> Apolinario siempre tenía ideas diferentes de la de Michel. Decía que no era un neto peruano, que solamente era un nacionalizado y que nunca iba a sentir como un peruano. El me decía así, y por eso siempre discrepaba, por eso es que con Michel había confrontación fuerte. Pero a mí me cuentan mis amigas que la vez que iban a tomar el local de la CUAVES, la Caja Comunal, lo corretearon a Apolinario a palos y pedradas; pero la gente misma ha venido en auxilio de mi esposo, lograron cubrirlo y rescatar a mi esposo. Una señora me pasó la voz que mi esposo estaba siendo perseguido y me fui yo con un carro pero ya no estaba. Los «michelistas» eran los que hacían esto… No me conocían, no sabían que yo era esposa de Apolinario. Yo escuchaba lo que hablaban de mi esposo. Una vez un obrero «michelista» criticaba a mi esposo, pero toca que era mi cumpleaños, y en eso le invito a este señor. Y cuando está acá, le digo este es la casa de Apolinario Rojas, y se quedó sorprendido por las esteras en las que vivíamos. Y entonces el se sorprendió que yo era la esposa. De allí el muchacho agarró bastante estimación con nosotros.
>
> Sí había esa división entre «michelistas» y «Apolinario», hasta ahora se observa eso. Primero, porque no lo reconocían como primer secretario de la CUAVES. Siempre ponen como primer secretario a Galindo, incluso la Maria Elena Moyano decía igual. No corregían eso. Hasta ahora lo tienen en la incógnita, como si nunca hubiera hecho nada. De todos modos lo hice público esta vez que me invitaron. Pero esa vez hasta hubo un boicot, porque no dejaron hablar al secretario actual. (Entrevista de Pedro Jacinto, con Leonor Rojas en Villa El Salvador, setiembre de1998).

El 9 de mayo de 1998 en el vigésimo sétimo aniversario de Villa El Salvador, Michel Azcueta, como alcalde del distrito presidió la ceremonia, que yo observé atentamente con mi libreta de campo en mano. Él decidía quién desfilaba y quién no, quiénes debían subir al estrado y quiénes no, quiénes hablarían y quiénes no. Él decidió que no participe el secretario general de la CUAVES. Qué paradoja notable: en la primera sesión del Municipio, en junio de 1983, el

primer acuerdo de la alcaldía fue supeditar el Municipio a la CUAVES; quince años después, el alcalde Azcueta en su segundo mandato ya no quería saber más nada de la CUAVES.

Apolinario Rojas y Michel Azcueta: CUAVES y distrito de Villa El Salvador, dos proyectos políticos incompatibles

Es pertinente aquí presentar a Apolinario Rojas y Michel Azcueta, dos líderes tan distintos y opuestos para tratar de entender mejor lo que ocurrió en Villa El Salvador. Mi intención al ofrecer esta comparación es dar algunos elementos para presentar la otra cara de la luna, siguiendo la línea abierta por Jaime Coronado en su trabajo *La estructura de autoridad y representación en una comunidad urbana: la experiencia de CUAVES 1971, 1990*. La figura de Azcueta es suficientemente conocida; la de Rojas, no.

Apolinario Rojas

El historiador Antonio Zapata consagra a Apolinario Rojas en su libro sobre la Historia de Villa El Salvador sólo una nota a pie de página:

> Era un líder sindical bastante experimentado y ciertamente prestigiado por su larga trayectoria como dirigente textil… El había sido trotskista y estuvo relacionado con Hugo Blanco. Rojas había nacido en la Comunidad Campesina de San Pedro de Casta, situada en las alturas de Lima. A lo largo de su vida mantuvo sus obligaciones y derechos como comunero. Por ello constituye uno de esos personajes puente que fundieron las tradiciones populares en una sola, y su trayectoria merece una biografía que aún espera autor. El estuvo vinculado al grupo político alentado por Aníbal Quijano que se reunía alrededor de la revista Sociedad y Política. (Zapata, 1996: 149, nota).

El trabajo de Coronado (1996) ha sido el primero en subrayar la importancia del Movimiento Revolucionario Socialista y de Apolinario Rojas en la historia de la CUAVES como momento mayor de la historia de Villa El Salvador. Azcueta y sus ex compañeros maoístas han reducido la historia de Villa a una etapa que habría comenzado en 1983, precisamente el año de la elección de Azcueta como primer alcalde de Villa y de Alfonso Barrantes como primer alcalde de izquierda de Lima, juntos en la lista de Izquierda Unida. Falta una investigación mayor que trate de la formación, crecimiento, auge y crisis terminal de la CUAVES. En este capítulo ofrezco sólo una primera aproximación.

Nació el 8 de enero de 1933, en San Pedro de Casta, distrito andino de la provincia de Huarochirí, en el departamento de Lima, en una familia con cuatro hermanos. Perdió a su padre cuando sólo tenía cinco años. Fue a la

3. Apolinario Rojas (Foto: Leonor Rojas vda.de Rojas).

escuela primaria en San Pedro y gracias a una beca estudió los cinco años de secundaria en el colegio Guadalupe de Lima, de donde egresó a los 16 años. Ingresó a la Normal Superior de Varones, y desistió al poco tiempo para ingresar a la Universidad de San Marcos con la intención de ser contador y abogado. Después de dos años, abandonó los estudios.

Luego de una primera experiencia campesina, los estudios secundarios y su frustrado paso por la universidad, se interesó por la política iniciando una larga militancia en la izquierda al lado de Hugo Blanco, el Movimiento de Izquierda Revolucionaria, el MIR de Luis De La Puente Uceda y, finalmente, como uno de los fundadores del Movimiento Revolucionario Socialista. Entró a la fábrica de Hilos Cadena de barredor y allí tuvo una rica experiencia de obrero y dirigente textil. Ese ciclo se cerró con su expulsión definitiva luego de su activa participación en el paro nacional de 1977[9]. Como migrante y obrero pobre buscó en Villa El Salvador la casa que no tenía. Casado con Leonor Rojas, a quien conoció en la provincia de Quillabamba de Cusco, tuvo tres hijas María Margot, Tania y Evelyne y dos hijos, Rolando y Jorge. (Sé que tuvo un hijo antes de su matrimonio). Para dedicarse a tiempo completo a sus labores de dirigente político contó con el invalorable apoyo de Leonor. Encargada de la economía de la casa a través de varios oficios, uno de los cuales era preparar comida para vender. Vivió siempre pobre, con una pobreza llevada con extraordinaria dignidad, y murió como muere gran parte de los pobres: por falta de dinero y de atención médica. Tuve la suerte de conocerlo personalmente y de verlo y oírlo en reuniones políticas, en asambleas, y de hablar largamente con él en San Pedro de Casta. Era, en mi opinión, un obrero con una sólida formación política, un hombre sencillo, que hacía lo que decía y decía lo que hacía, sin tratar de aparentar que era un dirigente o una figura política. Me parece útil citar aquí un texto de Pedro Chámber sobre Leonor Rojas:

> Su mujer Leonor ha sido una baluarte, un ejemplo para todas las mujeres del mundo. Mantener seis hijos en medio de una crisis es bien difícil. Lo ha hecho ella… sus hijos hoy son la mayor parte profesionales gracias a ella. No sólo han ayudado a su mamá a mejorar la casa, sino que apenas comenzaron a trabajar reunieron todo lo que tenían para mejorar la casa a nombre de su mamá. María, la periodista que vive en Brasil viene y gasta su dinero en ayudar a su mamá y a sus hermanos. Igual lo hacen Evelyn, Jorge y Tania. Es el respeto por la mamá. En Villa más mujeres han hecho todo lo que es el trabajo comunal en los grupos residenciales, los colegios, los parques. Ahí trabajaron siempre las mujeres porque los hombres salen a las cinco de la mañana a trabajar y vuelven a las once de

9 Apolinario Rojas fue «uno de los dirigentes y uno de los redactores del manifiesto del famoso Comando Unitario de Lucha (CUL) que organizó y acaudilló el paro nacional de julio de 1977 con el cual culmina el ciclo de movimientos populares desde 1945» (Quijano, 1998: 172).

> la noche. Muchas veces sin ver a los hijos. Eso es Villa El Salvador. ¿Quién han estado en los comedores? Las mujeres ¿En los mercados? Las mujeres ¿En los colegios? Mujeres. Mujeres. En Villa, las mujeres, en todas las comunidades, las mujeres. Después de todas las faenas las mujeres estaban ahí con las ollas comunes. (Entrevista de de Rodrigo Montoya a Pedro Chámber, en Villa El Salvador, marzo de 2007).

Leonor, sacrificada mujer, se ganó la vida de muchos modos pero, sobre todo, fue vendedora de comida. De ese modo tenía asegurada la alimentación de sus hijos:

> Yo me dedicaba a dar pensión en la Municipalidad, vendía comida. De allí salí el año 95. Luego me quitan el puesto… La dueña llegó y con un grupo de los evangelistas me quitaron el puesto… Allí trabajé más de diez años. Antes trabajé vendiendo zapatillas en «Polvos Azules»; luego, vendiendo comida en Ciudad de Dios. Más me dedicaba a la comida porque era más seguro. Zapatillas, no tanto, por que a veces se vendía. Y muchas veces se perdía tiempo por que no había movilidad y a veces se vendía, a veces no. No podía dejar así no más a los hijos, tenía que estar acá. (Entrevista de Pedro Jacinto con Leonor Rojas, en Villa El Salvador, setiembre de 1998).

En 1986, Apolinario Rojas volvió a San Pedro de Casta, para ser comunero y trabajar la hectárea de tierra que tenía y de ese modo convertirse en comunero. Era para él una posibilidad de trabajo. Parecía no haber horizonte para él en Villa El Salvador, y su viaje a San Pedro de Casta probablemente fue una especie de retiro. Aún estaba viva su madre. Cuenta Leonor que fue bien recibido y que tuvo muchas iniciativas en favor de la comunidad, particularmente en la construcción de un reservorio, precisamente en un pueblo con una tradición prehispánica de la fiesta del agua o «Champería». No creía en Dios, pero participó con entusiasmo de las ofrendas a los Apus y a la Pacha Mama como gratitud por el agua recibida. Para disponer del agua como todos los comuneros, debió servir a la comunidad como caporal y asumir la responsabilidad de un cargo en la Champería, acompañado de Leonor siguiendo la tradición debida.

¿Cómo era Apolinario? Una primera aproximación puede ser lograda reuniendo un conjunto de testimonios y semblanzas de algunas de las personas que compartieron el trabajo comunal en Villa El Sal Salvador con él, que los conocieron bien o que lo vieron en casa en la vida cotidiana.

Leonor Rojas, su esposa, habla de él:

> Primero llego a Villa y comenzó como dirigente de comerciantes en el Mercado centenario. Por el año 1971. Fue el primero que se vino acá a Villa. Yo todavía estaba trabajando allá en Ciudad de Dios. Él ya había cambiado de filiación pero

seguía con Hugo Blanco. Creo que el partido sólo había cambiado de nombre. Era curioso porque yo no sabía ni el nombre de los partidos en los que se afiliaba. Incluso muchas personas trataban de averiguar por el partido en que militaba mi esposo, seguro también había personas que eran mandadas por otros, pero yo no sabía. Cómo no vas a saber —me decían—. Venían sus amigos de la universidad a buscarlos. Venia Carlos Echevarria, que era de la Universidad de San Marcos. Venía y compartíamos los alimentos con él. Se encariñó mucho con nosotros, hasta con las chicas. Antes el partido era el MIR, después salió con otro partido que era similar, sólo que con otro nombre. Ya muchos años después entran o forman el MRS.

Como padre nunca inculcó sus ideas políticas ni a mí ni a sus hijos. Era una persona que dejaba libre a sus hijas y a sus hijos para que piensen y elijan. Eso era tan así que una de mis hijas llega a profesar una religión evangélica bautista. No era de decir a los hijos lo que tenían que hacer. Eso no…

Era un lector empedernido… siempre leía a Lenin, Marx, varias otras obras leía. Mucho le gustaba leer los periódicos, ver los noticieros, ver a Hildebrandt. Estaba bien atento a la política nacional. Incluso, al final estaba allí acostado viendo sus problemas… Le decían «el viejo». Siempre le decían así, seguro porque era el mayor de todos… El no era un hombre vulgar. Cuando estaba molesto, no le gustaba hablar groserías, mayormente llamaba «sectarios» a los «michelistas». Se molestaba por cuestiones políticas, pero acá en la casa no se molestaba.

Era una persona muy humana, más se preocupaba por otras personas que por él mismo. Era muy sencillo, muy despegado para las cosas de su casa. Pensaba que la gente era más que la familia. Sacrificaba bastante la familia por otras personas. Incluso me acuerdo que venía un compañero de envolturas industriales a consultarle qué es lo que iban hacer. Y así los orientaba y llevaban los documentos al abogado conforme lo relataba él. No necesitaban de abogado. La gente quedaba sorprendida que siendo dirigente vivía en tan malas condiciones; él se sacrificaba por otras personas. Y bastantes personas le tenían consideración, por ejemplo hay una señora, Edith Caballero, que dijo que nunca conoció a una persona como mi esposo. Ella se acuerda cuando mi esposo entró a la fábrica Hilos Cadena como una persona simple, como barredor, pero estando allí veía que Apolinario iba hojeando documentos de la fábrica. Una vez que pasó su prueba de tres meses, entra como contratado y después comienza a organizarlos para ver cómo les elevan sus sueldos. Allí lo nombraron como secretario general del sindicato. Logró muchos convenios en el sindicato. (Entrevista de Pedro Jacinto con Leonor Rojas en Villa El Salvador, setiembre de 1998).

Su hijo Rolando Rojas Rojas, historiador egresado de San Marcos y ex director de la Casa Museo Mariátegui, lo recuerda como un hombre entregado a la política con muy poco tiempo para su familia, pero amoroso con su esposa y sus hijos:

El tiempo que dedicó a la casa y el tiempo que compartíamos con él era muy breve. Por eso es que el recuerdo que tengo de mi padre es llegando después de muchos días, todos yendo a abrazarlo a él y a estar con él, porque lo veíamos muy poco. Y cuando lo veíamos, a veces lo veíamos en las reuniones que hacía en la casa o con nosotros conversando un rato, almorzando. Sobre todo cuando regresamos del Cusco, lo recuerdo bastante que venía con sus amigos a almorzar, porque en esos tiempos él estaba administrando especialmente la Caja Comunal. Entonces nosotros teníamos que ir a avisarles que vengan a almorzar, venía él, Tito Espinoza, unas señoritas. Pero siempre estaban frecuentemente en la casa.

El era muy cariñoso con nosotros pero, como le decía, el tiempo que nos dedicaba era muy pequeño. Con él nunca tuvimos problemas de ningún tipo. Solamente recuerdo haberlo visto un par de veces molesto, y en disputa una vez conmigo y una con mi madre. Conmigo fue porque no encontraba la hoja de afeitar, entonces como yo era niño pensaba que yo la había agarrado. Me acuerdo que me gritó, fue la primera vez que me gritó y que se puso amenazante conmigo. Nunca me llegó a pegar. Claro que a veces quitaba la correa y todo pero no lo hacía, pero nos corríamos también. Quienes se encargaban de él eran mis hermanas. Casi nunca lo vi violento.

… Mi mamá lo aceptaba [como era]. Creo que cuando lo había conocido se había acostumbrado a eso. Porque desde que lo conoció era así. Sabía a qué se dedicaba mi padre y yo pienso que al final estaba resignado a eso, lo aceptaba…. Cuando yo presto atención a las cosas que él hace y cuando conozco y empiezo a enterarme y empecé a participar con él, sus amigos principales eran Pedro Chámber, la señora Eumelia, Nicho, Antonio, su esposa Lourdes; es un grupo pequeño que empieza a trabajar con él en un trabajo de base. Todos dirigentes. Algunos jóvenes del primer sector venían, me acuerdo bastante que estaban interesados en integrarse y luego fueron ganados por la Unidad Democrático Popular, UDP. No recuerdo bien sus nombres, porque ellos recién empiezan en contactarse con mi padre en esos años. Incluso a algunos de ellos los recuerdo repartiendo volantes del MRS. Al morir mi padre ellos prácticamente desaparecieron de las reuniones.

… [Mi padre me contó] allí que pertenecía y militaba en el POR, Partido Obrero Revolucionario que era de tendencia trotskista y me dijo que estaba afiliado a la Cuarta Internacional Comunista y que unos años antes fue a una Convención en Arequipa en la que participó Hugo Blanco que hacía poco había venido de Argentina y que había expuesto un proyecto para hacer un trabajo político en la Convención. Pero me parece que al principio no le dio mucha importancia a esto. Mi padre era sobre todo dirigente urbano, conocía más esto. Luego, cuando pasan algunos tiempos, comienzan a haber bastantes protestas, entonces vuelve a la clandestinidad. Allí recién ese partido que dirigía mi padre quiere efectivamente aportar con dinero y con armas a la guerrilla de Hugo Blanco. Son esas circunstancias en que cayó preso. (Entrevista de Rodrigo Montoya con Rolando Rojas Rojas, en Villa El Salvador, Agosto 1998).

Enrique Pastor, con quien Apolinario Rojas habría tenido muchas discrepancias, ofrece de él la siguiente semblanza:

> Vamos hablar realmente cómo es la cosa, como lo he percibido yo. En los primeros años cuando yo lo conocí, lo conocí como un dirigente muy activo con mucha experiencia política a nivel sindical, a nivel político partidario. Pero él, cuando yo recién lo conocía nos decía que a las justas sabía leer, y que a las justas sabía escribir. Y siempre nos decía que él ha trabajado en los textiles y que solamente se dedicaba a barrer. Siempre nos hablaba en una forma de broma, de que él nunca ha tenido los cargos altos, y siempre nos decía que había tenido los cargos más humildes y sencillos. Y cuando yo le dije, oye Rojas, pero tú has estudiado en la Universidad. No, me dice, para qué; la universidad no sirve.
>
> Él estuvo en la Universidad en San Marcos, estudiaba Derecho, entonces yo cuando le hablé y le digo, pero hay que estudiar pues le digo, porque yo también dejé de estudiar, y tenemos que estudiar, tenemos que pensar; si ya se formó este grupo para trabajar en la CUAVES tenemos que pensar con el resto y tú habrás estudiado. No —me dice—, la Universidad no sirve para esto, si queremos dedicarnos al pueblo, a la comunidad, hay que estudiar pero no enfrascarnos en mucho estudio teórico —me decía él—. Hay que practicar, hay que trabajar. Muy bien —le decía—, pero yo le exigía: oye compadre, tú tienes que dar línea política, clases, explicar. La línea se hace en el trabajo —me decía—.
>
> Allí empezamos a preguntarle y así trabajamos con él. Y un día conversé con Quijano, y le dije: mira Quijano, necesitamos de esto conocimientos teóricos, de alguna explicación de la sociedad. Entonces él me dijo: bueno, si están interesados. El vino a mi casa, no a ésta, sino a la casa de mi mamá cuando todavía era estera. Y allí nos explicaba él sobre la cuestión de la sociedad, y nos interesaba a nosotros y allí estaba Rubio, estaba Nicho. Generalmente todos los dirigentes del grupo. Le pedimos que nos dé una explicación. Y así, pero Rojas nunca nos dio una conferencia o charla o conversatorio, no tanto porque no quería, parece que él más se dedicaba a las cuestiones prácticas.
>
> En la práctica —te decía—, hay que hacer esto y lo otro. Sobre todo cuando hacía los documentos, los leía y los releía y decía: aquí está la línea. Entonces nosotros leíamos los documentos y dábamos algunas opiniones. Ya, muy bien —decía—. Ese era su modo de actuar, de trabajar, pero si nosotros lo veíamos a Rojas, de primera impresión digamos que Rojas era como un trabajador más. Por ejemplo, podíamos confundirlo con un panadero, con un barredor, o con un portero. Siempre cuando se presentaba era muy callado, no era hablador, observaba, conversaba muy poco, a veces hacía unas bromas entre nosotros. Y en las asambleas estaba calladito.
>
> Te cuento una experiencia: estaba formando las comisiones de la creación para la construcción de los módulos de educación-salud y allí habíamos invitado a los representantes del Ministerio de Educación y del Ministerio de Salud y se reunieron el ejecutivo de la CUAVES con ellos. Y cuando hablaban los empleados de los ministerios, hablaban sus proyectos, sus directivas legales, su organización

de acuerdo a como estaban ya trabajando en esos ministerios, explicaban al pueblo muy sencillamente lo que ellos decían. Rojas estaba calladito, terminaron de hablar todos los técnicos y comenzó a hablar, de tal manera que así el pueblo o el público, estas disertaciones que dan los técnicos, algunos se dormían, algunos no entendían bien; pero el asunto es que no estaban bien expectantes; pero hablaba Rojas, es como si tú te despertaras, porque Rojas es un buen orador, y es un orador que llegaba al pueblo y además que llegaba, te hablaba sencillamente, te hacía entender, te hacía que tu ánimo se levantara, y estés animoso, con ganas de hacer lo que nosotros estábamos aprobando en esa reunión. O sea, era buen orador.

Manejaba muy bien los sentimientos de la gente, entonces, explicaba en sencillez tremenda y además hacía pensar que el pueblo es la autoridad y sus dirigentes son autoridades y no los empleados de los Ministerios de Educación, no el Ministerio de Salud. En el momento en que él disertaba, la gente comprendía que estos señores no son autoridades sino técnicos al servicio de la comunidad. Así los convertía y la gente aceptaba eso. Tan es así que siempre tenía una fase en que hablaba muy serio y otra en broma y la gente se reía.

Por ejemplo —él decía—, muy bien hemos escuchado a los técnicos de salud y educación y los hemos escuchado muy bien porque tenemos que escucharlos, pero no vamos aceptar todo lo que dicen ellos. Nosotros lo que queremos es sacarles de sus cerebros todo lo bueno para el pueblo y todo lo de malo para ellos. Así hablaba delante de ellos, y los otros se reían. Tenía la personalidad de poder imponer a las otras personas representantes de los ministerios que el pueblo es el poder, y que el dirigente es el representante de ese poder. No era como ahora, que los dirigentes ruegan, por favor señor ministro, no era eso.

Él peleaba, daba a entender que el pueblo debe de exigir porque es un derecho, y que los técnicos están al servicio del pueblo como tales. Y esa era su mecánica en todo, y en su actitud, y su comportamiento en todas las asambleas. Él estaba convencido de que en todas las asambleas estaba el poder, y como tal hay que actuar y hay que trabajar, y hay que representar como tal, como un poder. El poder no está fuera, no está en que alguien venga y te diga, oye tú eres el representante del poder, el poder está allí, hay que formarlo, hay que crearlo, hay que fortalecerlo y por lo tanto hay que actuar así. Eso lo que a mí me dio una impresión tremenda y ningún dirigente hablaba así, porque los dirigentes cuando nosotros nos proponemos un poder y el poder no lo vemos en el pueblo, lo vemos en otro sitio, entonces no hablamos como tal.

Por ejemplo, Michel Azcueta no habla así. Michel trata de hablar y congraciarse con el pueblo, animosamente, estoy trabajando, estoy realizando, estoy haciendo. Él está realizando eso. No es el pueblo, es él. Estamos haciendo, estamos realizando de Municipio para acá, entonces es un discurso diferente a lo que decía Rojas. Por ejemplo, Rojas hablaba de que nosotros del pueblo tenemos que hacer esto y esto y hay que exigir, y vamos a exigirles y ellos tienen que obedecer. Así, delante de las autoridades les decía. Porque nosotros somos los que pagamos sus sueldos, y nosotros tenemos que exigir que ellos cumplan con lo que están ga-

nando. Así le decía a la gente y la gente aplaudía. Entonces, para hablar así tenía que tener una lineamiento político muy claro y el objetivo muy claro.

Conversando con él, le decía: para mí tú no eres el trabajador textil que barre, eso está bien para fuera; así que tú no, mira que por aquí, por allí. Nunca nos hablaba en forma colectiva de sus problemas personales. Pero ya a veces por el trabajo dentro de la comunidad y yo siempre estaba allí en el trabajo en conjunto y en el camino, conversábamos y le preguntaba una cosa u otra cosa; y le hablábamos de la teoría de la revolución; y él hablaba y hablaba, y le decía: tú estás hablando lo que dice Trotsky, porque yo he leído eso. Bueno sí —me dice—, tú estás hablando parte de Lenin que dice eso; yo también lo he leído. Ah que esto por aquí y por allí.

Entonces él hablaba y como yo le decía: qué es esto. Entonces él ya no podía engatusarme, entonces conversábamos, y lo más importante no solamente es leer allí, sino que hay que leer esto o el otro. Hay tal cosa o tal documento y hay que leerlo. Me interesa —le decía—, que si tienes algún documento, pásamelo y conversábamos, y si discrepamos, discrepamos; y si nos unimos, nos unimos pues.

Él decía: ya, pero en ese sentido hacía nuestra conversación, y cuando una vez estaba en su casa, allí tenía libros, documentos, agarraba una lectura y leíamos. Y el saca unos documentos y en esos documentos hay unas fotos, entonces él nos decía: oye sabes que no hay que ir a perder el tiempo en conferencias, no hay que ir a conversar con estos técnicos porque estos están en otra cosa. Ellos no traen la revolución, y nosotros le creíamos esta muy bien. La revolución la hacemos nosotros mismos. En ese momento saca una foto y en la foto estaba yo y Nicho, y saca, está la foto encorbatado y estaba con Sinesio López y era una conferencia que había dado en la UNICEF, y el era secretario general de la CUAVES y lo invitaron, entonces fue y nosotros hacíamos el chiste de eso. Y el agarró, lo tapó y se lo llevó. Entonces, era muy privado en sus cosas, y para sacarle con cucharitas a veces te daba.

En el sentido de trabajo de darte experiencia práctica era generoso, en el sentido teórico que él ha tenido en su experiencia en tales o cuales conferencias o estudios, en ese sentido era tacaño. No te hablaba nada de teoría, pero cuando tú le hacías el debate, allí sí hablaba. En la práctica, en la solidaridad humana, era muy generoso en el sentido de que se preocupaba mucho por la salud de todos, tan es así que no se preocupaba de la salud de él, pero sí se preocupaba de la salud de los otros. Su señora era una compañera bien trabajadora, él se dedicaba por entero, tiempo completo a la comunidad y sin dinero, porque eso lo reponía la señora.

Ella paraba la olla, hacía todo por eso sus hijos, creo es un poco con la experiencia que ha tenido Rojas, ellos son muy alejados de la tradición de su padre. Nadie ha salido dirigente, nadie ha continuado la obra de él; parece que eso ha afectado y yo me preocupaba. Tus hijos compadre, no has tenido un hijo que sigas tus pasos —le decía—, pero él me decía: mira, los hijos a fin de cuentas se van alejar y nosotros nos vamos a quedar solos; está bien, pero antes de que los gane la burguesía, gánalos tú —le decía—. Sí, pero hay que ganarlos poco a poco —me decía—.

Y allí me habló de su hijo mayor con otro compromiso, su hijo mayor creo que estaba estudiando para ser profesional. Yo más pensaba que era su señora y sus hijos; entonces el me habla de esa experiencia. Yo he estudiado —me dijo— para ayudar a mi hijo y puse esperanza mucho en él; pero no se ha podido. ¿Quién es el hijo mayor? Nunca lo he conocido, aparte de sus hijos con la señora actual.

No era mujeriego, no lo he visto en ese sentido, era muy respetuoso, como te digo, era muy privado de sus cosas privadas y él se dedicaba con mucha responsabilidad a la cuestión comunal y a veces cuando nosotros queríamos dar algunos respiros con otras acciones. Yo me acuerdo de Carlos Echevarría, que es actualmente es psiquiatra y está trabajando en el Hospital Larco Herrera. Era un muchacho muy ágil mentalmente, aquí se dio dos años por entero cuando era estudiante de medicina. Con él sí hablaba mucha teoría, hablaba de cuestiones políticas y todo ese asunto. El decía: el defecto de Rojas es no dar lo que él sabe. Entonces, Echevarría, por su juventud y por su modo de ser, era muy enamorado, se enamoraba de todo el mundo, era un picaflor y Rojas se amargaba: no estés perdiendo el tiempo, cómo vas hacer eso —decía. (Entrevista de Rodrigo Montoya con Enrique Pastor, ex dirigente de la CUAVES. Villa El Salvador, agosto de 1998).

Eumelia Ramírez, ex dirigente de la CUAVES, lo recuerda:

Apolinario lo recuerdo, mis hijas dicen que Apolinario es `Cristo en vivo`. Ellas son muy jóvenes, han participado en clubes juveniles desde los doce años hasta ahora ya están en la universidad. No hay otra persona en toda VES tan preparada como él, tan noble como él, tan sencillo. Con sus trapitos cayéndose y como dice mi hijita «hasta mal oliente», él hablaba qué cosas tan claras y qué cosas tan honestas y qué principios tan ejemplares.

Cuando él viene de su tierra, asume un cargo acá, pero me hubiera gustado que se hubiese filmado, unánimemente habían votado por él; sabían que Rojas había vuelto e hicimos una convocatoria, hasta estaba fuerte creando su frente de IU, todos los partidos un frente, decían. Todas las gentes estaban articulándose, yo también fui, no para integrarme sino para ubicar un espacio para seguir molestando a estos estúpidos. Me fui a inscribir si era libre. Y Apolinario regresó y acá se había creado comités del Frente de IU. Estaba en mi mente integrar a este frente de grillos, él viene como una almendra a elegir a la CUAVES por el grupo residencial y sale elegido en el grupo residencial como secretario general del siete. Sale elegido unánimemente, pese a que IU levantó su candidato con Moisés Cajo, con Arroyo del Apra, buenos candidatos; hicieron toda una propaganda; nosotros no con afichitos de papeles pegamos por acá, por allá; Apolinario habló y suficiente.

Y cuando se va a la elección, acá somos trescientos ochenta y cuatro pobladores, vamos como doscientos pobladores y lo eligen mayoritariamente, la gente llora como que sabía su última elección, como que la gente le percibía… Usted hubiera visto hombres y mujeres cayendo sus lágrimas cuando él habla, cuando ya se le ha elegido mayoritariamente. Esto es ya el año 88. En su último período,

porque él ha muerto siendo secretario general de su grupo, y representando al Comité de Mujeres que luchaban de trabajadores del PAIT[10].

Cuando fue elegido secretario general, en el grupo hubo una gran alerta como si hubiese subido un monstruo para los demás, ¿cómo es posible que lo hayan elegido?, se escuchaba por todos lados a los demás de Izquiera Unida, del Apra, a todos, asustadísimos; y para qué. Apolinario regresó muy fortalecido, porque aquí, entonces, cuando le dieron el golpe se va muy deteriorado anímicamente; pero él vuelve bien, claro, allí en la cara de cualquiera llamaba a cualquiera por su nombre. Es una lucha de clases, bien firme. Como escuché decir allí, se amarraba el pantalón porque está bien macho y así fue. Cuando ya viene su último periodo es donde más le gozo. El ni bien sale secretario general se va a la CUAVES a plantear su punto de vista y entonces plantea: qué tal lisura que se está pagando la baja policía; se paga auto avalúo, que se cobre auto avalúo pero que vuelva a cada grupo residencial a través de su organización comunal para que esto se vea mejor. Se plantea que lo se ha pagado lo entreguen al secretario general en plata. Eso arrancó, y cada grupo residencial vio en qué invertir a través de su secretario de economía, los grupos de corriente contraria malversaron, se sirvieron.

Honestamente, él estaba mal, tenía una hernia inguinal. En el mes de diciembre, lo vi cojeando y me dijo: tengo una hernia, he ido donde Carlos Echevarría, me ha revisado y me ha dicho que me van a operar. Se iba justo con su costalillito a su pueblo; me dice: me voy a mi pueblo. No se qué cositas tenía, o una reunión pendiente porque le hicimos que venga a asumir la secretaría general del grupo y él se vino. Entonces casi dejando al aire algunas cosas, me dijo: voy a ver esto, tengo una reunión pendiente, volviendo me voy hacer una pequeña evaluación. Que pase el verano, me voy a operar. Allí quedó. Cuando regresa un día, él fallece un martes…

Llegó Jesús, me dice: Apolinario se ha ido a una reunión con el primer sector. Ya estaba mal. El no ha venido a su casa. Pero si era cierto que había una reunión en el primer sector y él me dijo que me iba a avisar en el grupo para ir. Y al día siguiente no aparece a las diez, abajo y me dicen que había muerto.

A mí me contaron que desde las seis de la tarde ya lo habían llevado, porque antes había estado con náuseas, había estado con fiebre, con vómitos. Y dicen que allá el doctor le había dicho que tenía una hernia inguinal estrangulada, y que se venga mañana. Si era estrangulada era una operación inmediata. Estaba peleando con él y allí en el María Auxiliadora eran apristas y era un gran problema para ellos. Hay dos cosas, porque dicen que lo regresan, dicen que ya no vino a su casa; estaba en la casa de Chámber en la noche, ya en la madrugada lo han llevado; entra al hospital y dicen que ninguna asepsia total, pero mira según la enfermera, le hacen un tratamiento y él responde a eso. Y ha estado saliendo de eso, evolucionó, estaba inconsciente, estaba mal y de repente vuelve a su lucidez, y ella dijo

10 PAIT, programa de trabajo eventual en el primer gobierno de Alan García, 1985-1990.

se salvó; pero ella sale de turno de allí, pero ella dice que allí estaba Jesús para la otra compañera lo ha asistido, la compañera de Chámber.

… Era un hecho que llegaba a secretario general Apolinario. Su labor era más de secretario general junto con Pecho. A Pecho lo agarró como herramienta, era un aliado más. Pecho ha trabajado con él. Apolinario era su asesor político, orientador… Allí es donde crece Pecho con el apoyo de Apolinario, allí es donde Apolinario después de sacar que se devuelva la plata del Municipio a los grupos residenciales, empieza a pelear, ¿por qué los trabajos del PAIT tenían que ser del partido aprista? Que el trabajo venga a través de la CUAVES, que es otra institución representativa, y que nada debe de ingresar paralelo y se logra eso.

A través de la CUAVES el grupo tenía que elegir sus trabajadores, presentar su relación a la CUAVES y esta lo presentaba al PAIT. Allí nos quedamos, justo cuando se celebra el convenio con las mujeres, él ese día fallece. Para ese día convoca a una reunión de mujeres para que se nombre un comité de mujeres trabajadoras, para que se organicen y se formen, para que ya no sólo vean el trabajo de PAIT, sino que se planteen programas, cita para 27 y el 27 muere. Y la gente esperando en la CUAVES masivamente, qué horas viene Apolinario, para la reunión ya estaba fallecido.

… El me parece, su entrega por principios, y no individualmente sino colectivamente, entonces un buen día salimos de una reunión como a la una o dos de la mañana. Eso son las hojas que a mí me obligan a seguir por esta lucha; por eso señores y señoras, ustedes no deben de faltar; pienso que con eso cae más, tampoco no tenía posibilidades donde iba a trabajar, conocido como un gran dirigente, y en todo sitio exigía los derechos, nadie le iba a dar trabajo. Nunca se apoderó de ningún centavo; sí, mis hijas lo recuerdan cómo caminaba. No sólo yo, pero mucha gente dice así. Los que saben a conciencia que Apolinario no se había apoderado de dinero se callan o se avergüenzan. (Entrevista de Rodrigo Montoya a Eumelia Ramírez, Villa El Salvador, agosto de 1998).

Unas palabras de Víctor Nicho sobre Apolinario Rojas:

También tuve una adhesión con Apolinario. Apolinario, yo no sé como he llegado a tener amistad con Apolinario pero para mí ha sido un maestro y yo creo que hoy día el pueblo tiene que recordarlo. Desgraciada mente no estamos en el poder para poder reconocerlo. (Entrevista de Pedro Jacinto a Víctor Nicho, ex dirigente de la CUAVES. Villa El Salvador, julio de 1998).

Pedro Chámber resume su opinión en los párrafos siguientes:

El queda en la memoria por su defensa de lo comunal, por las cajas comunales, los grifos comunales, la farmacia y la ferretería comunal. Otros personajes como Aragón, Mucha, Villamón, Azcueta estuvieron en contra de la comunidad. La prueba es que el Municipio desactivó todo lo comunal a pesar de que en su

primera resolución reconocía la importancia de la CUAVES. Todo lo comunal ha sido privatizado. Hasta han querido privatizar los parques comunales de los grupos. Hasta el local de la CUAVES ha sido privatizado y entregado a una empresa. En Villa no han podido, pero en Pachacamac sí, donde el Municipio les ha dado los terrenos a los israelitas y otro a los españoles. Igual han vendido terrenos de la zona agrícola e industrial. Apolinario respetaba todos los acuerdos que se tomaban y ratificaba esos acuerdos. La gente lo aceptó porque igual que toda la gente, Apolinario no estaba de acuerdo con los sinamistas del gobierno que querían imponer la política del Gobierno… En un momento, tuvo un entendimiento con las fuerzas de izquierda que después estuvieron todos en contra de la CUAVES. Aliarse con ellos en 1978 fue innecesario. Sus virtudes son más grandes. En cada asamblea no tenía un contendor. En cada reunión se evaluaba bien y nunca perdimos una asamblea, sólo en el asalto de 1983. (Entrevista de Rodrigo Montoya con Pedro Chámbert, en Villa El Salvador, marzo de 2007)

Apolinario Rojas murió el 26 de febrero de 1990, a los 57 años, por una simple hernia inguinal indebidamente atendida en el Hospital Maria Auxiliadora de Villa El Salvador. Reproduzco la nota de prensa de la CUAVES dando cuenta del hecho:

La CUAVES exige sanción a la muerte por negligencia del compañero Apolinario Rojas Obispo y otros pobladores en el Hospital María Auxiliadora. El lunes 26 de febrero de 1990, a las 10 p.m., el compañero Apolinario Rojas Obispo ingresó en dicho hospital. Se le diagnosticó 'hernia inguinal izquierda encarcelada'; es decir, a punto de provocarle una infección interna. Le meten la hernia con la mano, lo mandan a su casa. Regresa a las 3 de la madrugada con fuertes dolores. Absolutamente nadie lo atiende hasta las 6 de la mañana del 27 de febrero porque existió abandono de la guardia del hospital. Luego le dan suero y fallece a las 3:45 p.m. del martes 27 de febrero de 1990 por un 'shock séptico'; o sea muere por una infección generalizada provocada por una hernia que no fue atendida a tiempo en dicho hospital. Esto es muerte por desatención, por negligencia, por abandono, por desprecio a la vida de los pobres por unos funcionarios y médicos de este hospital que hacen parte de esta terrible política de salud antipopular que convierte a los hospitales en 'cementerios de los pobres'. La 23ª. Fiscalía tiene la denuncia y debe hacer justicia.

No es el primero ni último caso, pero sí debe ser una muerte que encuentre justicia, y una justicia a tiempo para que el escarmiento cambie la administración de dicho hospital, 'para que cambie ese desprecio al pobre por ciertos médicos y tengan el mismo cuidado que tienen cuando horas después van a sus consultorios'… Apolinario Rojas estando enfermo luchaba por que la CUAVES administre y dirija las plazas del PAIT integrando la comisión técnica respectiva para que los que viven del poder no manipulen el hambre del pueblo. Murió como vivió, pobre, pero rico en dignidad y en ejemplo. Fundador de la CUAVES, secretario general

> de ella en dos periodos, 1973 y 1978, fundador de la Federación de Pueblos Jóvenes de Lima en 1980, expulsado de las fábricas textiles y gráficas de donde fue dirigente principal de las luchas contra la explotación y la manipulación. Y en la vejez aún tuvo aliento para regresar a su tierra, a la comunidad campesina de San Pedro de Casta a 'reconstruir el poder comunal'. (15 de marzo de 1990)[11].

Cuando dos amigos lo llevaron al servicio de emergencia, le dijeron que se fuera a casa, que no era nada de consideración. Doce horas después volvió con una infección severa. No lo atendieron durantes varias horas y simplemente murió por la infección generalizada[12]. De se modo mueren miles de personas pobres en el país. Su esposa Leonor recuerda lo ocurrido el último día:

> Una vez estando enfermo, ya al final de su vida, salía todavía a seguir con su organización. Yo le decía que como tus hijos se están muriendo de hambre, tú tienes que ir a conseguir pan y lecho para ellos. Ni por mis hijos se preocupaba, pero para otra gente allí estaba. Pero cuando se fue por allá le dio cólico, y le traen para acá, pero yo estaba trabajando. Y yo llego como a las siete a la noche, y pregunto por mi esposo y me dicen que estaba con Chámber, que lo había llevado al María Auxiliadora, y yo por el bendito trabajo que tenía no sabía donde lo habían llevado. Se fue al médico, me dijeron mis hijos, chiquillos que no se preocupaban porque también nunca habían visto a su papá enfermo[13].
>
> Eran como las nueve de la noche y mandé a unas de mis hijas a ubicarlo donde su amigo. Yo estaba preparando para el día siguiente el desayuno de los obreros y no podía hacer más. Pero como a las doce de la noche viene Chámber y me dice que Apolinario estaba mal y que allá se quedaba en su panadería para que lo cuiden mejor entre todos. (Entrevista de Pedro Jacinto con Leonor Rojas en Villa El Salvador, setiembre de 1998).

La lectura del pasado es siempre interesada a partir de intereses concretos del presente. Quienes convirtieron a la CUAVES en una ONG tratan de reducir la historia de Villa, como si comenzase con su conversión en distrito en 1983. En

11 El Diario La República, en Lima, publicó, el 14 de marzo de 1990 en la página 13, una noticia de un tercio de página: «Por la muerte de dirigente popular de Villa El Salvador sentarán en el banquillo a cuatro médicos. Familiares de Rojas Obispo los denuncian por delito de homicidio por negligencia», dando cuenta de la denuncia ante la fiscalía contra los médicos de apellidos Yen, Burga, Peña, Córdova y Rivera. Como suele ocurrir en casos como este, la denuncia no fue tomada en cuenta.

12 Su familia presentó una queja judicial por la evidente negligencia médica. Quedo en nada, porque ya sabemos que los médicos matan sus errores escondiéndolos, desapareciéndolos.

13 Pedro Chámber lloró cuando recordó la pobreza y los días de intenso trabajo político sin comer, al lado de Leopoldo Rubio, fundador de la CUAVES y la farmacia comunal, quien murió igualmente pobre afectado por los ácidos con los que trabajaba en una imprenta. Le dio un cáncer. (Entrevista de Rodrigo Montoya con Pedro Chámber, Villa El Salvador, marzo de 2007).

diversos testimonios se ha señalado que hubo la explicita intención de borrar a Apolinario Rojas de la historia de la CUAVES y de Villa. Hay quienes tienen un deseo extraordinario de figuración, en cambio otros, como Apolinario, eran capaces de pedir disculpas por tocar algún asunto personal. Me parece pertinente contar aquí que en el curso de mi trabajo nunca vi una fotografía de Apolinario. Su familia no la tenía. Los amigos tampoco. Gracias a Pedro Chámber fue posible conseguir una, donde aparece con dos personas. Con la magia de la técnica reciente, fue posible obtener esa foto que hasta hoy es la primera. En tiempos de utopía no hay lugar para fotos. En tiempos electorales, sí; por eso, los dirigentes de la Izquierda Unida eran capaces de disputarse a codazos el lugar preferencial en una foto para «los medios». El dirigente que sostiene una relación profunda con su pueblo no necesita de equipos de prensa para fotografiarlo, filmarlo y presentarlo en la televisión como un héroe.

Michel Azcueta

Michel Azcueta cuenta que en un desayuno de trabajo respondió a la pregunta ¿quién es usted?, formulada por el presidente de la República, del siguiente modo:

> Soy un alcalde raro de un distrito raro, creo que no soy un político tradicional y que he llegado a ser alcalde por accidente. Ha sido un proceso largo, desde antes de la fundación de Villa El Salvador (Jaén, Huaraz y, luego, en Villa), dedicándome a la educación de jóvenes y adultos, a lo que llamábamos 'comunicación popular', aprendiendo de la gente, de las familias que llegaban al arenal desde todas la regiones del Perú; trabajando en el colegio, en los grupos culturales, en las comunidades cristianas y metido en la organización vecinal, sin militancia partidaria, aunque con una idea clara al servicio de los explotados, del pueblo, consciente de que hay que cambiar esta sociedad si es que se busca la justicia para las mayorías.
>
> Ahí he ido aprendiendo, al observar a los dirigentes, tanto a los 'buenos' como a los 'malos' (es decir, a los democráticos y los manipuladores), sorprendiéndome al conocer las mañoserías, los cambios de actitud en las asambleas, las respuestas del pueblo… Aprendiendo a valorar también la valentía, el sacrificio y el coraje en las luchas, en las movilizaciones, paros y protestas de los pobladores, hombres, mujeres, jóvenes y niños. Son muchos años ya, especialmente desde 1971 —año de la fundación de Villa—, y de todo esto saco conclusiones sobre la importancia de la organización, de la unidad en el pueblo, y de contar con objetivos claros y concretos. He comprobado una y otra vez que cuando el pueblo quiere algo lo consigue; de ahí la importancia que intento dar a la conciencia, a la formación.
>
> Con este bagaje es que llego a la militancia, a las puertas de la 'salida democrática' de Morales Bermúdez: habíamos formado un pequeño grupo de reflexión y acción política, y de ahí entramos en relación con VR (Vanguardia Revolucio-

> naria) que era la organización que tenía más trabajo en los pueblos jóvenes junto con Patria Roja. Posteriormente, ya en el proceso electoral, se forma la UDP (Unidad Democrático Popular) presidida por Alfonso Barrantes y más tarde, en el proceso de confluencia de Izquierda Unida, se conforma el PUM (Partido Unificado Mariateguista), en el cual milito desde Villa El Salvador (Zapata, 1996: 366-367).

Michel Azcueta llegó a Villa como profesor del colegio católico Fe y Alegría, fundado en noviembre de 1971. Nunca fue dirigente importante de la CUAVES. En los años setenta su labor principal fue enseñar y apoyar a los profesores del Sindicato Único de Trabajadores de la Educación Peruana, SUTEP.

El historiador Antonio Zapata escribe sobre Michel Azcueta:

> En suma, el liderazgo de Azcueta enfatizaba el manejo personal de los asuntos políticos, manteniendo compartimentos estancos entre las diversas esferas de actividad. El estilo de Azcueta encierra un paradoja, a la vez que transfirió efectivamente niveles de poder de las bases sociales, también las concentró en la alcaldía. (Zapata, 1996: 225)[14].

Azcueta no quería a Rojas. En su texto *Reflexiones de un alcalde distrital*, Azcueta habla de Apolinario Rojas: «Me acuerdo de un caso protagonizado por Apolinario Rojas, un zorro de la política y de la manipulación» (Zapata, 1996: 370). El joven profesor español graduado en Madrid, revalidó su título en la Universidad Católica de Lima y fue parte del equipo de Monseñor Bambarén. Después de su paso por Jaén y Huaraz, fue a Villa El Salvador como joven profesor del colegio católico Fe y Alegría, al lado de maestros como Galindo Santibáñez y Enriqueta Macías, influidos todos por la corriente de Educación Popular con ideas de Paulo Freire e Ivan Ilich. Militó políticamente en el partido Vanguardia Revolucionaria y se volvió maoísta. Fue dirigente del Partido Unificado Mariateguista, nombre nuevo de la extinta Vanguardia Revolucionaria[15]. Fue tres veces alcalde de Villa El Salvador (1983-1986, 1987-1990, 1996-2000). En sus dos primeros mandatos fue elegido como parte de Izquierda Unida. En el tercero se alió con el partido de la derecha Somos Perú, de Al-

14 El anexo II de su libro reproduce en 35 pp. los siguientes textos de Michel Azcueta: «Reflexiones sobre la psicología del poblador»; «Gobernar un distrito es organizarlo»; «Villa El Salvador es «Hombre del año 1986»»; «Modelo de persona y modelo de sociedad»; «Villa El Salvador y el terror: senderos diferentes y reflexiones de un alcalde distrital».

15 Vanguardia Revolucionaria fue una organización de izquierda, formada en 1965, que revindicó el socialismo y la línea de Mariátegui, independiente de todo centro internacional de la izquierda. Ni calco ni copia, ni prochinos ni prosoviéticos, ni trotskistas, propugnaba un socialismo a partir de la realidad peruana y el legado de su historia andina. Este espíritu independiente no resistió la ola expansiva del maoísmo. Sus dirigentes se volvieron maoístas y encontraron en sus recetas chinas la línea de lo que debía hacerse en Perú. Michel Azcueta fue maoísta en sus años de capitalización política, antes de ser candidato victorioso a la primera alcaldía de Villa El Salvador, en 1983.

berto Andrade. Quiso ser alcalde de Lima y no pudo. Formó una organización política con el general de la Guardia Civil Ketín Vidal, que se desintegró cuando el general jefe fue acusado de serios problemas de corrupción en el gobierno de Fujimori y Montesinos. Intentó ser candidato a la presidencia de la Región Lima-Provincias y cuando supo que era imposible, fue candidato a la alcaldía de Villa El Salvador con una lista personal, en las elecciones de 2006. Perdió. Salvó, felizmente, su vida luego de un ataque senderista aunque quedó mal herido por un buen tiempo. En 2006 dirigía una ONG para capacitar a los regidores de los municipios y a los aspirantes a alcaldes distritales y provinciales.

El brevísimo listado de su historia política muestra que en la izquierda peruana aprendió a ser un caudillo político y a actuar políticamente en función de sus deseos personales de ser, en última instancia, una figura mediática a pesar de sus buenas y católicas intenciones como profesor de un colegio.

La memoria humana es siempre arbitraria. Recordamos lo que nos interesa recordar y tratamos de olvidar lo que no nos conviene. Todo depende de los intereses individuales, de grupo o de clase que guían nuestro comportamiento, por separado o combinados[16]. En política borrar de la memoria a los llamados enemigos es práctica habitual. Stalin durante muchos años borró de la historia oficial a Trotsky y Mao Tse Tung hizo lo propio con Lin Piao, por ejemplo. En Villa El Salvador, ocurrió algo parecido con el recuerdo de Apolinario Rojas, como recuerda su hijo Rolando:

> En ese entonces el subsecretario general del ejecutivo era Galindo Santibáñez; y pasó a ser el ser secretario general y se eligió a un subsecretario general. Y yo quiero remarcar lo siguiente: en algunos folletos, en algunos documentos siempre se decía que Galindo era el primer secretario general de la CUAVES, lo que es falso. Nosotros no tenemos la infraestructura necesaria, ni la economía necesaria para dar una respuesta masiva a esa opinión, no tanto por defender a Apolinario sino por decir la verdad histórica. (Entrevista de Rodrigo Montoya con Rolando Rojas Rojas, en Villa El Salvador, agosto 1998).

La historia ha sido generosa con Michel Azcueta y no con Apolinario Rojas, sostiene Manuel Carrillo Holguín, ex Secretario general de la CUAVES:

> El primer secretario general y quien tiene esa particularidad es Apolinario Rojas y es el primero en ser elegido como conductor de la organización, muy a pesar de que hay algunos que consideran que fue Galindo Santibáñez Bruno. Pero la historia real es que Apolinario Rojas fue el primer secretario general. No creo que haya ese ánimo de levantar la figura de Galindo, porque lo que sucedió en aquellos tiempos es que existía un mecanismo de participación en el cual no existía ese

16 Sobre la compleja y contradictoria relación entre la memoria y el olvido ver mi artículo «Historia, memoria y olvido en los Andes quechuas» (Montoya, 1998 c).

celo político, porque sencillamente todos trabajaban con una sola camiseta que era la comunal. Eran los años del Gobierno Militar donde los partidos políticos estaban en una etapa de silencio. Y cada uno tenía sus propios intereses o acercamiento de su partido pero no lo mostraba. Entonces no creo que haya habido esa intención de que prevalezca uno sobre otro.

Apolinario fue un dirigente enérgico, hasta cierto punto radical. Le daba bastante dinámica a los dirigentes. Influía mucho. Y de alguna forma manejaba un liderazgo comunal. Tenía una gran elocuencia para hablar y defendía sus propuestas.

Sobre Michel, acá la historia es muy generosa con Azcueta porque él aparece ya entrando la década de los ochenta. El hasta esa oportunidad se mantenía como un profesor y dirigencialmente o políticamente no aparecía. A partir de los ochenta es cuando ingresa al escenario político. No estuvo en los inicios sencillamente porque la labor dirigencial la ejercía otro tipo de vecinos quizás más comprometidos.

Quizás con otras experiencias de campo, sindicalistas, gremiales y esa gente se conjugó a nivel de Villa y formó pues un buen ejército de dirigentes que hicieron de Villa El Salvador lo que es ahora. Hay que ver que la Tablada de Lurín tenía algo de treinta años. Y Villa El Salvador estaba en el cuarto año y ya estaba poniendo luz, lo que generó en el Cono Sur una efervescencia política y comunal de querer ser parte de Villa; y la mejor muestra es que en los años 78 al 82 grupos sociales o segmentos sociales de otros asentamientos humanos o de otras organizaciones como César Vallejo, La Tablada, Nueva Esperanza quería unirse a VES.

Y es más, querían ser parte de lo que significaría el futuro distrito de esta zona. Villa María no entraba para VES, la gente no quería saber más con este distrito porque los mismos ya generaban sus propios servicios. Su propia organización, su reordenamiento de tránsito, cubría sus necesidades de la mejor manera. Eso era lo que era Villa El Salvador en esos tiempos.

Comenzó Apolinario, luego Galindo, de allí sigue Obdilón Mucha… Te estoy hablando que en aquellos años en que comienzan aparecer las clases políticas y eso entorpece el desarrollo de la organización, porque la perspectiva ya no es bajo un objetivo común, sino con otro tipo de criterios de grupo y de generar un edificio partidario político.

Te hablo de los años 78 y 79 cuando estábamos en la puerta de la Asamblea Constituyente y comienza a emerger Acción Popular, el APRA, PPC, IU, no la unida sino la fraccionada. Estamos hablando del PUM, VR, MIR, UNIR y todo eso. Algunos extremistas, otros más conservadores, pero había de todo. El 78 se da la Asamblea Constituyente, incluso de aquí emerge un dirigente como Antonio Aragón que llega a la Asamblea Constituyente. (Entrevista de Pedro Jacinto con Manuel Carrillo Holguín, ex Secretario general de la CUAVES, Villa El Salvador, julio de 1998).

Hubo un espíritu de la CUAVES identificado con Villa El Salvador en por lo menos diez años de su historia, como proyecto comunal, como un esfuerzo de hacer algo distinto valorando al pueblo, a los de abajo, como un ejemplo de movilización constante para resolver los problemas urgentes. Creo que ese espíritu, que vi y sentí personalmente a través de amigos andinos migrantes y dirigentes de la CUAVES, fue compartido por gran parte de los vecinos y otros simpatizantes o militantes de las diferentes organizaciones de la propia izquierda. Las diferencias profundas y antagónicas surgieron a partir de los proyectos políticos de las cúpulas que dirigían a gran parte de las organizaciones de la izquierda. Ni a los comunistas prosoviéticos ni a los maoístas de todos los extremos les convenía una posición radical de independencia política del Movimiento Revolucionario Socialista, MRS, interesado en intentar una experiencia política para cuestionar en serio el poder establecido y tratar de crear nuevas relaciones sociales para socializar el poder. Tampoco a los militares velasquistas y a sus amigos civiles que creían firmemente en un cambio serio del país sin que el pueblo se atreviera a nada por su cuenta y riesgo. A los prosoviéticos les importaba cuidar las espaldas de la Unión Soviética, considerada como madre patria de los comunistas peruanos, y a los maoístas no les interesaba tocar el tema del socialismo, porque estaban convencidos de la bondad de la «revolución democrático popular» de la China de Mao Tse Tung.

En 1987, Michel Azcueta escribió un texto en el que se pregunta ¿qué sería si no fuera más un maestro de escuela?**:**

> Una de las anécdotas curiosas de 1987 fue cuando en momentos muy distintos, a solas con cada uno de ellos, por separado, tanto Henry como Rolando y Javier [17] me dijeron la misma frase: 'tú ya no eres el maestro de escuela'… Me chocó mucho esta repetición por parte de tres políticos amigos que me conocen. Y me da miedo pensar que los pobladores puedan llegar a pensar eso también. Y si no soy 'maestro de escuela', ¿qué es lo que soy? Lo de político oficial no me gusta, lo de 'alcalde eterno' menos… preferiría seguir siendo si no un poblador normal, por lo menos un 'educador popular'. Zapata 1996, Anexo II, p. 379.

Azcueta escribió en su texto *Villa El Salvador es «hombre del año 1986»:*

> Si hay algún mérito en nuestra gestión municipal es precisamente ese: haber logrado unas correctas relaciones entre la CUAVES y el Municipio, fortaleciendo la organización popular y manteniendo en alto el lema «ley comunal es ley municipal». (Zapata, 1996: 355).

17 Se refiere a Henry Pease, teniente alcalde de Lima, Rolando Ames y Javier Diez Canseco, parlamentarios de Izquierda Unida, en 1987, como centro de formación de jóvenes.

Veinte años después, en 2007, Azcueta sigue siendo un ex maestro de Fe y Alegría. Pasó de la izquierda a la derecha por conveniencias electorales. No es más un educador popular, lo que habría sido un consuelo para él. Es un político *oenegésico*, con una ONG propia como base de acción individual, y tal vez seguirá preguntándose qué es o lo que debió haber sido. Nadie le quita lo vivido y lo bailado. Todo el activo de la CUAVES como mística de un trabajo alternativo fue capitalizado por él a través de sus importantes relaciones internacionales. Cuando en 1987 sostuvo que alguno de sus méritos fue «haber logrado unas correctas relaciones entre la CUAVES y el Municipio», se refería sin duda al cambio de dirección ocurrido en la CUAVES entre 1983 y 1985, cuando él era alcalde:

> En mayo de 1985, se cumple un caro anhelo de los dirigentes del CEC de Julio Calle: la CUAVES se constituye en asociación civil sin fines de lucro. La CUAVES tendría ahora la finalidad de prestar servicios de apoyo a la Comunidad de Villa El salvador para lograr su desarrollo integral; dedicada a la realización de actividades de promoción humana, social, cultural de capacitación, de acuerdo con los valores de solidaridad, libertad y justicia. La CUAVES promoverá la generación de entes comunales y otros de carácter autogestionario de acuerdo con sus fines de promoción social y cultura. (Estatuto de la Asociación ONG CUAVES).

En diez años, el tiempo de la utopía, de los sueños, de la propuesta colectiva sin caudillos, había llegado a su fin. El realismo y el espíritu llamado práctico se impusieron. Villa El Salvador había crecido mucho; no tenía la dimensión pequeña para un sueño tan grande; una vez resueltos los problemas de agua, luz, transporte, escuelas y colegios los vecinos volvieron sobre sí mismos y sus posibilidades individuales de resolver sus problemas de trabajo y falta de dinero.

No más CUAVES, no más asambleas, no más teatro de la calle para llamar a movilizaciones. Villa El Salvador se convirtió en un distrito más como los otros grandes distritos populares de Lima, con la diferencia de contar con una historia, un pasado casi glorioso. Villa El Salvador dejó de ser el experimento socialista utópico para convertirse en un barrio más de Lima. Zapata afirma:

> Quisiera volver a una segunda conclusión sobre la juventud que vimos en el capítulo anterior; esto es, el carácter cada vez más metropolitano de sus actitudes y expectativas. El proceso de esta nueva generación muestra que Villa El Salvador ha perdido definitivamente su carácter de comunidad aparte y se ha transformado en un barrio más de Lima. (Zapata, 1996: 277).

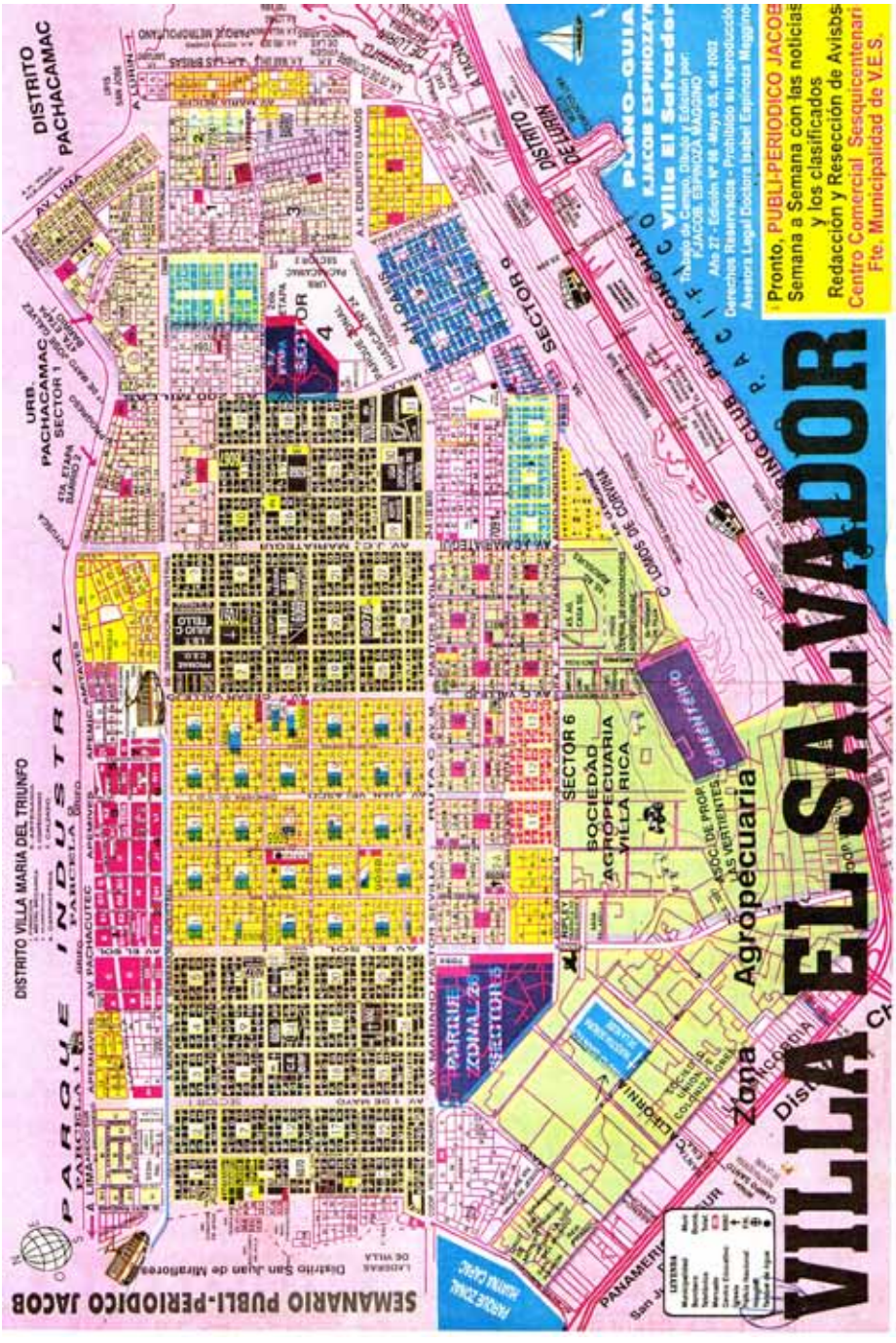
El historiador trotskista, amigo y admirador de Michel Azcueta, acepta que Villa El Salvador dejó de ser una comunidad socialista utópica para ser un simple barrio más de Lima. Esa transformación fue posible gracias al liderazgo de

Michel Azcueta, su partido Vanguardia Revolucionaria y sus aliados maoístas y no maoístas de la llamada «Izquierda Unida». Por su lado, el Movimiento Revolucionario Socialista no tuvo la fuerza para sostener su proyecto alternativo.

Crisis de la CUAVES

Un texto de Apolinario Rojas, puede servir como un punto de partida para tratar de entender la crisis de la CUAVES:

> Cuando se cierra la caja comunal que marca la segunda etapa, la de la destrucción de nuestra comunidad, no sólo se esfuman los mil soles o los veinte soles o los cuatrocientos soles de los hermanos, sino que lo más grave es que ahí muere la esperanza y la confianza de nuestra organización. Aquí puedo, también, para no explayarme demasiado, traer un trozo de nuestra historia como ejemplo. Un hermano que había sido impactado por las grandes plenarias emotivas de Pachacútec, por la mística que nació en nuestra Caja Comunal que era vista en contraposición a la banca capitalista, y no estoy diciendo que sea partidario de esa visión, sólo estoy refiriéndome a lo que ocurrió; emocionado por eso al jubilarse en su trabajo, agarró toda su liquidación y la depositó en la caja, creo que el 7 de febrero de 1977. La depositó íntegra, con cariño y fervor para cubrir poco a poco las necesidades de su hijo. Podía retirar el dinero de su caja que estaba cerca y así contribuía generosamente a dar fortaleza a lo que era suyo en su concepto. Pensaría este hermano que a las amarguras de su centro de trabajo de la patronal y de la explotación capitalista se contraponía concretamente al entregar su dinero, no a la banca capitalista, sino a lo que el suponía su banca. Pero a los 15 días, cuando él regresa a la caja, estaba cerrada y todo su trabajo metido allí.
>
> ¿Cómo no va causar destrozo, frustración y toda la tragedia y el traumatismo que causó ese impacto? Se desmoronó la organización, hermanos. No sólo ocasionó que los que metieron toda su plata se sintieron desafectados a la caja, sino que se perdió toda la adhesión a la organización, porque la caja era lo concreto, lo que veía la masa de la primera etapa; al igual que la ferretería y los 10 millones, las rumas inmensas de cemento, etc. No se le dijo cuánto había de capital y cuánto de utilidades, y eso era grave, por que esa era plata del pueblo; porque eso se hizo con los ahorros de la luz y del agua. Sin autorización se cierra y se desmorona la Caja Comunal, y la ferretería, igualmente. Se desmoronó toda la organización y lo que quedó fue cierto activismo formal, sin corazón y sin espíritu, pero sí con la práctica voluntarista de algunos dirigentes que sobrevivieron. Mi grupo también siguió funcionando, pero ya nadie creía en nada, ya no podíamos sacar nada ni levantar el local comunal hasta años más tarde porque, hermanos, la credibilidad, la confianza, todo eso, habían sido aplastados. Por ejemplo, un hermano en la primera asamblea cuando intentábamos hacer nuestro local comunal, pidió que le devolvieran más de 50 mil soles.



4. Plano urbano. Villa El Salvador (Foto: CUAVES).

> Debemos de comprender el significado de esta etapa. La primera etapa, repito, fue de impulso y de creación, pero la dirigencia no sostuvo consecuentemente la autonomía de las masas porque parte de la dirigencia dominante, con toda la infraestructura, era del SINAMOS. En realidad, estuvo hipotecada la dirección política de las masas al velasquismo, al reformismo procapitalista y eso fue uno de los errores que viene a explicar después, porque fácilmente cualquier Mucha[18] hizo lo que hizo en la segunda etapa. Porque si no hubiera sido hipotecada en la primera etapa la dirección política, se hubiera fortalecido la autonomía de las masas, y se hubiera mantenido su independencia política, ningún Mucha hubiera hecho en la segunda etapa toda la destrucción que hizo. Estos hermanos y esa posición que cuando Belaunde entregaba el petróleo del país o cuando el mismo gobierno velasquista hacía conciliaciones con el imperialismo, por su naturaleza reformista, defendían el patrimonio nacional en el plano nacional, en la postura nacional, en el exhibicionismo partidario, en la demagogia de afuera y gritaban que defendían el patrimonio nacional contra el imperialismo, etc. Aquí hermanos, cuando llegaron al poder, lo primero que hicieron con lo que era no solo el patrimonio simbólico del pueblo, sino que era dinero del pueblo, ahorro de las masas, fue entregado a la voracidad capitalista. Esta contradicción no hubiera sido posible si en la primera etapa hubiéramos defendido la autonomía ideológica y la independencia política de nuestra organización comunal. La segunda etapa instauró una etapa de destrucción, casi sin pelear las masas se desmoronaron con solo el impacto de la destrucción de tal y tal conquista. Con esta elegancia y públicamente, y como una cosa heroica, el hermano Mucha entregó la ferretería, los grifos de kerosene al señor Vega que ahora tiene tres o cuatro carros. Aquí entregaron el patrimonio comunal los que en el plano nacional aparecían defendiéndolo. Esta política entreguista explica el porqué sucedió una segunda etapa de destrucción de la organización comunal. (Apolinario Rojas, «Reflexiones en torno de la Organización en Villa El Salvador», 1982).

Hablando de la oposición en la CUAVES a las posiciones de Apolinario Rojas, Pedro Chámber sostiene:

> Apolinario Rojas estaba aprisionado por el gobierno, era peligroso para el gobierno por su pasado político en el Cusco. Era un estorbo para los maoístas, y también para los comunistas que apoyaban a Velasco. Por eso tomaron la CUAVES por asalto en 1983 y no por elecciones. En el Congreso de Izquierda Unida, en Huampaní, acordaron desactivar la CUAVES. Así lo hicieron. El resultado está claro, Michel Azcueta, el primer alcalde de Izquierda Unida en Villa desactivó la CUAVES. Acusaron de robos los de Patria Roja y Mucha, precisamente los que se robaron millones de soles de las cajas comunales… Cuando la CUAVES se

18 Se refiere al abogado Obdilón Mucha, militante de Patria Roja que fue también secretario general de la CUAVES.

convierte en ONG deja de ser comunal y se privatiza… (Entrevista de Rodrigo Montoya con Pedro Chámber en Villa El Salvador, marzo de 2007).

Eumelia Ramírez, ex dirigente de la CUAVES, afirma que en un momento en Villa El Salvador «todos estaban contra Apolinario Rojas».

> Ya no se ve Michel al lado, ya no se ve el PUM, sino todos contra la corriente que encabeza Apolinario Rojas. Y Apolinario siempre decía: el poder popular organizado y no querían que llegara. Así empezamos a trabajar de modo coordinado, con mayor claridad, y allí es donde el periodo del 82 u 83, allí es donde todo el mundo se amarró, coordinaban para sacar el trabajo que venía encabezando Apolinario. Me parece que fue porque chocaba con muchos intereses propios de formación política de todos los demás, que eran muy individualistas; entonces cada uno quería tener lo propio, aprovechando el espacio que la organización misma; sin intereses comunales como lo pedía Apolinario, sino intereses propios. Yo veo eso, para mí fue eso. Allí veo, cuando se saca en la Convención porque yo todavía voy sin saber todavía esto. En la tercera Convención, todavía estaba muy fuerte la idea de lo que es el MRS y Apolinario a la cabeza. Allí es donde se definen históricamente los principios de nuestra comunidad y a dónde íbamos a enrumbar después y no sólo conseguir cosas.
>
> …Me parece que Apolinario llega a un estado en el que asume toda la responsabilidad y allí se embarca y allí se pierde. Eso yo creo que fue un gran error, porque tuvo que asumir las administración de cargos, porque Leopoldo Rubio sale posteriormente secretario general, que también es nuestro amigo. Pero no lo asume en su totalidad porque trabaja, tiene su familia y tiene trabajo estable y tiene que cumplir horarios y quien atendía las veinticuatro horas en la comunidad, del grifo, de las ferreterías, de las farmacias, los problemas de aquel entonces, de salud, de la educación, lo asume Rojas. Hasta ir de madrugada de hacer cola y comprar kerosene. Hasta de venir a ver a qué grifo falta kerosene y se va a pagar a la transformadora. O sea, hacer una tarea muy administrativa, que él descuida, por sustituir a quienes no cumplían y por mantener a la gente que no cumplía pero coincidía políticamente.
>
> Eso me parecía uno de los graves errores, porque si Apolinario está desocupado, porque el tercer sector llamaba a la gente que se haga una asamblea… El hombre no se daba tiempo pero el quería asumir todo. Porque como la dirección tenía a Lourdes, otra floja que viene a las diez u once a la mañana, a ver cuando ya se tenía otra cosa. Es decir, gente que coincidía con principios, pero no asumían. Se enfrascó en eso y es donde se debilita mucho. (Entrevista de Rodrigo Montoya a Eumelia Ramírez, Villa El Salvador, agosto de 1998).

La caída del general Velasco en 1975 y su reemplazo por el general Morales Bermúdez a la cabeza de la llamada «revolución peruana» tuvo, en opinión de Enrique Pastor, una gran importancia en lo ocurrido con la CUAVES:

Ya el Gobierno de Velasco el año 73, 74 y 75 tiene una crisis y a Velasco lo sacan y entra Morales Bemúdez y se rompe este proyecto político que estaba sustentado en el Gobierno de Velasco, y generalmente SINAMOS era el que daba y plasmaba el concepto de organización que se basaba en la línea política de este gobierno, entonces de Velasco.

Al romperse el proyecto político de Velasco ya no hay una base teórica y política que sustente el desarrollo de una comunidad urbana en el sentido que se daba ese lineamiento. En ese entonces surgen nuevos dirigentes y estos van y trabajan una concepción de la CUAVES que sea autónoma y que sea de lucha y además de unidad del pueblo.

Esa concepción se va formando en la experiencia misma de los pobladores de VES con sus dirigentes. Los otros dirigentes que estaban con SINAMOS son desplazados pero se quedan en algunos entes comunales, como las empresas comunales, como se sabe la empresa comunal en el momento de surgir pasan como Propiedad Social y Propiedad Social apoyaba el Gobierno de Velasco, daba lo fondos.

Entonces fue la organización de ese organismo [de propiedad social] la que dirigía generalmente a las empresas comunales y además colocaba los técnicos y los dirigentes, solamente veía la situación para mí, una cuestión formal, no era el que dirigía y decía que pusiera esto o hacer lo otro. Los trabajadores de esa empresa eran de Villa El Salvador, pero solamente eran trabajadores y no determinaban nada en el sentido de la orientación de la política empresarial de esas empresas comunales. Además, nace lo que les llamamos nosotros el Banco Comunal, que era la primera entidad financiera para poder tener recursos económicos para poder reflotar o desarrollar las empresas comunales. La plata la dio el Gobierno a través de la señora de Velasco, Consuelo, que fue la madrina de la Caja Comunal.

En ese entonces ya había salido una ley que se estaba peleando para ser legal; entonces se dio una ley creando las Cajas Comunales. Como el Gobierno dio la ley, éramos nosotros los primeros en hacer eso. Uno de los que tenían que administrar y hacer desarrollar esa caja comunal, era responsabilidad política de eso, era el ejecutivo de la CUAVES. Se participó de forma activa y nueva porque los dirigentes que llegan allí no conocían nada del aspecto financiero, nada de lo que era la cuestión administrativa; entonces tenían que capacitarse a los dirigentes en una forma muy general. Más se capacitó de una forma técnica a los trabajadores de la Caja para hacer una función operativa, pero no había la capacidad de poder decir, vamos a darle a ustedes las orientaciones o los conocimientos de cómo funcionan los entes financieros, cuáles son las reglas de juego en el terreno financiero.

Eso no había, además yo pienso que eso debía de hacerlo un técnico que debía estar empapado de todo la dinámica financiera de ese entonces. El dirigente debería dar los lineamientos generales de hacia dónde van y esos fondos para qué van a servir. Creo que eso ha sido a nivel de esa experiencia de la Caja, pero ¿por qué fracasa? Fracasa porque también ya desaparece el sustento de estos proyectos que era el Gobierno de Velasco, desaparece el Gobierno de Velasco y la Caja queda en stand by.

Se peleó mucho para que no desaparezca la Caja Comunal, pero también ya había cambiado todo el ejecutivo de ese entonces, ya no era Galindo; sino era Obdilón Mucha. Y este era militante de Patria Roja, y yo pienso que él ha sido consecuente con su línea de partido; que ese ha sido el gran error que hemos tenido los de Izquierda, yo creo que hay que ir sacando eso del sectarismo. Eso es mi opinión personal, entonces Mucha llega a ser secretario general de la CUAVES con un conjunto de militantes de Patria y tiene la concepción de que tienen que ser barridos todos los que son entes que respondan a la sociedad burguesa y sobre todo al Estado burgués.

Obdilón Mucha se dedicó al trabajo de la movilización de las masas, luchando activamente por sus reivindicaciones sociales. Movilizó de tal manera que dio resultado la gran marcha del 23 de abril del 76. Esa gran marcha de movilización la hizo en defensa de la educación. Se pidió que se nombren a los profesores y pedir más profesores para los Centros Educativos que en ese entonces se estaban creando, netamente se creaban en esteras; ya después, poco a poco, la misma comunidad iban construyendo». (Entrevista de Rodrigo Montoya con Enrique Pastor, ex dirigente de la CUAVES. Villa El Salvador, agosto de 1998).

También el gobierno de Fujimori tuvo su propia responsabilidad:

Pero con Fujimori se cierra la CUAVES para cualquier diálogo, por cualquier participación directa con el Gobierno; entonces, la CUAVES prácticamente se quedan solos porque hasta el Gobierno de Alan García, porque hasta los dirigentes de la CUAVES habían sostenido una serie de diálogos y habían conseguido una serie de cosas, por ejemplo el año 89, mi padre logró participar en una comisión del [Programa de Apoyo al Ingreso Temporal] PAIT. En Villa El Salvador se hizo lo que no se pudo hacer en otros distritos. O sea, que la cuota de trabajadores del PAIT sea administrada por la CUAVES; o sea, en todas las asambleas de todos los grupos los mismos pobladores elegían a quienes estaban en peores condiciones para que tengan un cupo en el PAIT. Entonces, esa serie de cosas activaban bastante la vida organizacional de Villa El Salvador.

Entonces, cuando uno conversa con ellos y le recuerdan el tiempo de Velasco, la apertura que tenía el Gobierno con ellos era grande. Incluso unos dirigentes como Luyo, le decían que ellos portaban un carné de dirigentes que el mismo gobierno les había dado. Eso, por ejemplo, lleva a lo siguiente, imagínese que un dirigente que decide participar y hacer algo por su comunidad y que tenga un reconocimiento de sus vecinos, obviamente ese dirigente se va a sentir seguro, se va a sentir confiado y además de eso que tenga el reconocimiento del Gobierno, es prácticamente un líder ya con mayores posibilidades.

Además porque los agentes del Gobierno que trabajan abiertamente en VES conversan con él directamente de tú a tú. Ellos recuerdan eso con mucho orgullo, de que las puertas del Ministerio de Vivienda y Construcción, creo que en ese tiempo se llamaba, estaba abierta para una serie de proyectos. Con el carné se podía ingresar

libremente. Eso va disminuyendo hasta que se pierde totalmente con Fujimori, prácticamente la CUAVES se queda sola». (Entrevista de Rodrigo Montoya con Enrique Pastor, ex dirigente de la CUAVES. Villa El Salvador, agosto de 1998).

La división de los partidos jugó un papel igualmente importante:

En ese entonces había un conjunto de personas que estaban en contra de la línea política de la CUAVES. A nivel de partidos políticos estaba Tapia, el PUM, UDP, VR, Acción Proletaria el grupo que había formado Michel. Michel había formado un grupo acá en Villa para entrar a Vanguardia Revolucionaria. Los documentos que entregaban en ese entonces eran firmados como «Acción Proletaria-Villa El Salvador». Y era el conjunto de ese entonces que estaba en el Centro de Comunicación. Michel ha sido maoísta, porque el era profesor del Fe y Alegría y de la Universidad Católica. Yo lo digo así, porque cuando he escuchado sus discursos era así. Además, despreciaba a las otras fuerzas. Era en ese entonces el sentido dogmático de los grupos. No podían verlos al PC, al MRS, al Apra.

Pero aquí en Villa, eran dos movimientos que se agrupaban políticamente en el MRS y PC que luchaban a nivel de la línea. Y tan es así que las convenciones más claras han sido las estatutarias, porque allí se agrupaban dos fuerzas. El año 82, ellos tenían una concepción distinta a la nuestra. En ese entonces se enfrentó el MRS contra Patria, UDP y todos ellos. El MRS estaba con la gente del PC no comprometido políticamente, pero con la gente del PC se trabajaba. La oposición era el MRS y PC y del otro lado estaba el resto Patria, VR, PSR-ML con el Chango; a nivel de MRS estaba Rojas, y a nivel de PC estaba Fernández que en ese entonces se mostraban.

Eso era en el terreno político, pero hablando de la experiencia de CUAVES, a nosotros nos decían que deberíamos formar un proyecto propio del pueblo que esté desligado de la línea política gobiernista, que el gobierno no va a resolver los problemas del pueblo. Eso es lo que nos enseñó la CUAVES. Lo otro, era que ese proyecto debe de salir del conjunto de la experiencia vivida de todo el pueblo del Perú. Y este conjunto de experiencias vividas en todo el pueblo del Perú que quiere la transformación, no solamente de reformas sino de revolucionar la sociedad, pertenece o por lo menos está en la izquierda, lo que nosotros hemos llamado la izquierda…

Otra de las lecciones es que no podemos pelear en las alturas. En las alturas nos salimos de la base del pueblo, el pueblo queda aislado, la discusión entre dirigentes, debe de ser en las bases, el pueblo mismo debe de opinar, debe de estar dando sus propios criterios. Y eso hay que unificarlos en forma masiva. Entonces ya había un desprendimiento entre la base y la dirigencia y eso resultó peor, catastrófico cuando veían dos convenciones: más separación. Eso yo lo veo como una de las causas fuertes para el debilitamiento de la CUAVES. Y hay un error en todos nosotros, que es el alejamiento de los dirigentes de las bases. Se desprende eso y al desprenderse viene la crisis. (Entrevista de Rodrigo Montoya con Enrique Pastor, ex dirigente de la CUAVES. Villa El Salvador, agosto de 1998).

Víctor Nicho, ex dirigente de la CUAVES, recuerda lo que Patria Roja quería:

> La revolución por las armas era Patria Roja y era fuerte acá. El mismo Michel, por eso cuando yo milito acá, milito como velasquista. No era velasquista pero nos decían velasquistas. Simplemente que me hice una reflexión, que si en la época de la Universidad luché por la nacionalización de la Brea y Pariñas, por la reforma agraria, por la comunidad Industrial en esa época, y viene Velasco y lo da y lógico que no íbamos a pedir que un militar haga una revolución pero, por lo menos fortaleció la Central General de Trabajadores del Perú, CGTP. Y eso nadie lo va a discutir. Esa era la lucha que nosotros hacíamos, yo sentí en carne propia eso. Yo siempre consideraba que Velasco fu un avance que permitió un poco porque yo era profesor y jamás hablábamos en los colegios de la Revolución Cubana, Revolución Rusa. De frente se cambió la temática. No apreciar eso me pareció un poco que fue necedad partidaria. Y ese es el mal que hay en Villa. Si Patria hubiera replanteado el problema de su posición política para Villa. Está bien decir que esta es nuestra línea, pero Villa es otra cosa, armemos o pensemos otra cosa.
>
> No estaba en su esquema eso. La cosa primera era servir al gobierno. Era un poco idiotizar a la gente, pidiendo que el Gobierno haga todo. Para qué tener empresas comunales, que el Gobierno lo haga, ese era la lógica de Patria. Si nos hicieron problemas para los módulos que nos daban UNICEF so pretexto que era plata del imperialismo. Nosotros le decíamos: está bien, pero qué tiene que ver el ladrillo de ser imperialista sino de la capacidad de ser nosotros para poder manejar eso, si no tenemos capacidad, bueno allí seremos incapaces. Entonces allí fue la pugna. Se destruyó la organización que tanto trabajo nos costó. La organización fue sui generis acá.
>
> Mira, que yo que era dirigente de mi manzana y había un problema familiar y lo llevaron a la asamblea. Yo decía: esta gente está tonta porque no va a la comisaría o al juez y allá lo solucionan. Por qué la manzana tiene que solucionarlo. Eso fue el punto máximo a lo que llegó la organización, que muchos dirigentes no vieron eso. O sea que se pelean dos esposos y que la manzana lo viera, porque si no los dirigentes vamos a botar a este vecino, y que el lote se ponía a disposición de quien lo necesite, para lo cual estaba la asamblea. Señor dirigente, necesito un lote, para lo que estaba la asamblea, o habían vecinos que necesitaban según la cantidad de hijos que tenían, pero la asamblea era la que decidía a quien se le da. El señor tiene tres hijos o el señor no tiene, puede esperar.
>
> Eso se daba, yo soy testigo de eso, cosa que los partidos no entendieron. Lo único que entendían era su militancia. Eso es claro. Hubo intolerancia de algunos grupos por la pelea, por la militancia, porque cuanto más radical eras, más militantes vas a tener. Conceptos que se manejaban en esos años y hasta ahora último. Ha tenido que venir Fujimori y decir a los políticos: mire, eso ya no. Si por eso yo me acuerdo que aquí en Villa se hablaba de la Perestroika y se tenía que cambiar, eso era reformista; pro-aprista. Era una lucha dura. (Entrevista de Pedro Jacinto a Víctor Nicho, ex dirigente de la CUAVES. Villa El Salvador, julio de 1998).

Sendero Luminoso también tuvo que ver con la crisis terminal de la CUAVES. Rolando Rojas lo cuenta:

> Es otro golpe definitivo que le dan a la CUAVES, porque después que el Gobierno les cierra el diálogo, les cierra la puerta en todo sentido. Sendero, que tenía una presencia como cualquier partido en Villa, sin lograr predominar otros partidos, empieza a participar en la CUAVES, y entonces lo hace a través de Pachacamac; entonces los núcleos o las células de Sendero son núcleos que comienzan a organizar invasiones a los lotes y a los módulos de Pachacamac, que en esos momentos estaban abandonados y vacíos y que estaban en manos del Gobierno, pero los invaden; tuvieron un pequeño problema con los policías pero al final logran permanecer ellos y quedarse allí. Obviamente, ellos se vuelven los dirigentes, gente muy radicalizada. Todo este grupo, la gente ha padecido bastante porque sabe que tiene que asegurarse su espacio, su terreno. Entonces toda esta gente es la que viene en masa a la asamblea de la CUAVES, y obviamente en las elecciones son mayoría y además como la participación de los dirigentes estaba disminuyendo en número, entonces cuando hay votaciones los grupos de Sendero ganan en todas las direcciones, hasta incluso le cambian el nombre a la CUAVES. Primero hay una discusión de la autogestión y del autogobierno, porque ellos no están de acuerdo con la palabra de la autogestión, entonces plantean cambiar el nombre de la CUAVES. Unos no querían porque unos dirigentes antiguos y más o menos recientes estaban con la tradición de seguir llamándole CUAVES y ellos, recuerdo que el nombre era algo así como Comunidad de Autodefensa o Autogobierno, algo así. Pero la palabra autogestión se la sacan y ponen algo más cercano a las categorías que ellos usan. No recuerdo bien.
>
> Claro que en la práctica esto no se hace efectivo porque ellos se siguen llamando CUAVES, a pesar de que fue aprobado en la Séptima Convención de la CUAVES; está aprobado esto, y que yo sepa no se ha revisado el nombre porque no se hizo efectivo. No había una rectificatoria de los nuevos dirigentes. El nombre nunca varió.
>
> Así entra Sendero, y los dirigentes antiguos están desconcertados, y de alguna manera legítimamente; lo que pasa es que en Pachacamac son más pequeños, entonces tienen más posibilidades de tener más dirigentes representativos. Porque en las asambleas generales los que al final deciden son los secretarios generales. Entonces en Villa, que hay más o menos una participación de 60, que eran los que iban a las asambleas, y de allá vienen mucho más, son los que se imponen. (Entrevista de Rodrigo Montoya con Rolando Rojas Rojas, en Villa El Salvador, agosto 1998).

A fines de los años ochenta, Sendero Luminoso estaba convencido de que las comunidades campesinas y los municipios eran bases del Estado semifeudal. Como proponía demoler el Estado, sus militantes armados atacaron a los municipios y a todas las propuestas comunales. Parece que en un momento

Sendero llego a «controlar» la «Autoridad Autónoma para Administrar el Parque Industrial de Villa El Salvador, AAPIVES.

Manuel Carrillo Holguín, ex dirigente de la CUAVES, recuerda el momento en el cual en Villa El Salvador, «las papas queman»:

> La crisis llegó a la CUAVES por esos años de la violencia, de los ochenta. Yo no transito mucho por esta organización, pero no podría alcanzar con detalle cómo se desarrolló la estructura intrínseca de CUAVES, que sufrió durante ese periodo todo un conjunto de situaciones muy especiales que hicieron que la población perdiera cierta confianza en la población. La violencia estructural que vivía el país dañó mucho las organizaciones y fue también o significó un sobreesfuerzo de aquellos dirigentes que conducían la organización. Era años en que no era fácil dirigir la CUAVES, mejor dicho las papas quemaban. Entonces llegaba un momento en que te ponían entre la espada y la pared. Había un momento en que te ponían en el lado radical y si no te ponías, te podían pasar muchas cosas, pero si te ponían para el lado conservador, o en la lucha quizás por el lado de la población, pero desde un punto de vista democrático, seguramente que también sufrías de algún tipo de presión. (Entrevista de Pedro Jacinto con Manuel Carrillo Holguín, ex Secretario General de la CUAVES. Villa El Salvador, julio de 1998).

Después llegó el tiempo del desencanto de la CUAVES. Lo dice el historiador Rolando Rojas Rojas, hijo de Apolinario Rojas:

> Yo he sido dirigente de grupo, pero no de la CUAVES; lo que pasa es que para llegar a la CUAVES no es una cosa tan fácil; tampoco me la planteé, de repente soy hijo de mi tiempo, la mayoría de los jóvenes están apartados de la política. Por esa desconfianza, por el desencanto general, porque la CUAVES para mi generación se ha mostrado ineficaz para las cosas que se habían planteado.
>
> Me acuerdo que circuló entre nosotros una pequeña revistita del Movimiento Revolucionario Socialista, MRS, que muestra una fotografía del paro del 77 con una frase que decía «si los armamos los hacemos arar». Nosotros pensamos en eso que «si los armamos los hacíamos arar»; pero pensábamos que habíamos perdido el tiempo para hacer la revolución. Obviamente uno quiere hacerlo todo a prisa, pero las cosas no son así. Estamos hablando de gente de 17 años. En realidad, uno piensa en esos años que las cosas que uno puede hacer son inmensas, pero pasan los años y uno se da cuenta que es muy poco lo que se puede hacer. Cambiar las cosas es algo que te parece fácil y simple cuando uno es adolescente. (Entrevista de Rodrigo Montoya con Rolando Rojas Rojas, en Villa El Salvador, agosto 1998, subrayado de Rodrigo Montoya).

En este breve recorrido por la historia de Villa El Salvador, he ofrecido algunos elementos de respuesta a la pregunta ¿por qué acabó el sueño político de la Comunidad Urbana Autogestionaria de Villa El Salvador, CUAVES? Falta

investigar más, cuestionar la realidad y buscar más y nuevos elementos de respuesta. Con los que tengo a mi disposición me atrevo a sugerir tres hipótesis: 1) a partir de la respuesta comunal de los migrantes ante el desafío de poblar un arenal, el Movimiento Revolucionario Socialista, MRS, tuvo la audacia y la imaginación de proponer el sueño utópico de crear otro poder a partir de las condiciones específicas creadas por el Gobierno militar. Al mismo tiempo, no tuvo la fuerza para sostener su iniciativa y hacerle frente con éxito a los adversarios comunistas pro soviéticos y maoístas de la izquierda y al Gobierno militar y sus aliados; 2) a pesar de su identificación con las luchas populares de los vecinos, los dirigentes y militantes de las organizaciones de la izquierda habrían actuado en función de los intereses de las direcciones internacionales de sus partidos y reproducido la tradición comunista de capturar las direcciones de las organizaciones populares y sindicatos diversos con el propósito de acumular fuerzas sin saber, en última instancia para qué; 3) el reemplazo del General Velasco Alvarado por el General Morales Bermúdez, en 1975, habría significado la pérdida del apoyo oficial realmente existente con la CUAVES, a pesar de las discrepancias de fondo sobre la autonomía de las bases populares y sobre el fuerte control del régimen militar.

Villa El Salvador en 2007

En el primer censo de 1973 hecho por la CUAVES, Villa El Salvador tenía 109 165 habitantes. En el segundo censo de la CUAVES, en 1984 la población era de 168 077 habitantes (hombres: 85 404 y 82 673 mujeres) en 4 sectores, 102 grupos residenciales, 1300 manzanas, 31 034 lotes, 5,41 personas por lote; 750 autos, un auto por cada 224 personas, 94% de casas en construcción en un espacio de 35 400 kilómetros cuadrados (Fuente: Un pueblo, una realidad: Villa El Salvador. Mimeo, 68 pp. 1984). En el Censo Nacional de 1993, la población era de 254 641 habitantes. Para 2002, las proyecciones del Instituto Nacional de Estadística e Informática indicaban que el Perú tenía 27 148 000 habitantes, Lima 7 748 528 y Villa El Salvador, 388 588. En 2007, Lima tiene más de ocho millones y Villa El Salvador bordea la cifra de 400 000 habitantes.

Una encuesta encargada por el Centro de Estudios e Investigaciones Sociales, CEIS, en 1996, ofrece la siguiente información sobre el empleo:

> En 1996, en una muestra del 10% de hogares del distrito, entre personas mayores de 18 años, cuya mayoría está entre 28 y 37 años de edad, sólo encontramos 5,75% de asalariados activos, ningún obrero industrial y un 20,31% de desempleados totales. Los demás trabajadores ocupados eran los llamados dependientes no-asalariados; 3,13%, artesanos, y vendedores de calle, 43,75%, y trabajadores eventuales de múltiples tipos, 7,81% (Quijano, 1998: 169).

En la encuesta que hice a los estudiantes secundarios de los colegios particulares y públicos de Villa El Salvador en 1998, obtuve los siguientes resultados sobre los oficios de los padres en 1998 y antes. En el momento de responder a la encuesta, (junio y julio de 1998) los padres de las y los estudiantes eran comerciantes (116, 16,39%); obreros (108); transportistas (71); trabajadores en construcción (63); electricistas y gasfiteros (48); carpinteros, pintores y vidrieros (37); mecánicos (33); profesionales (31); empleados (30); vigilantes, personal de seguridad (24); zapateros, sastres, fotógrafos, (23). Llama la atención en la encuesta que contiene esta información, el rubro «no precisa»: 128 estudiantes, con la proporción más alta —16,39%—, seguida por los comerciantes, no sabían o no quisieron decir cuál era la ocupación de sus papás. 88 estudiantes declararon no vivir con sus papás y es posible que una buena parte de ellos y ellas no sepan a qué se dedican sus progenitores porque en las capas populares es muy frecuente la paternidad enteramente irresponsable como sinónimo del abandono pleno de las hijas e hijos. Queda la duda sobre los 41 estudiantes restantes. No es fácil declarar que los papás no tienen trabajo. Es posible que parte de esa cifra corresponda realmente a la falta de empleo.

La condición de ama de casa tiene la proporción más alta entre las mamás de las y los 781 entrevistados en 1998: 426 (54,55%). Le siguen 183 comerciantes (sobre todo vendedoras en los mercados), 26 trabajadoras domésticas, 25 modistas tejedoras, 22 obreras, 20 secretarias, 18 profesionales. 50 dijeron que no sabían que hacían sus mamás. Como 23 de los estudiantes viven sin sus mamás, la diferencia de 27 casos podría corresponder a quienes no quieren hablar del tema. Las proporciones de estos oficios eran gruesamente las mismas cuando los estudiantes respondieron sobre las ocupaciones anteriores de sus mamás. Una ligera variación de la condición de ama de casa, de 58,64 % antes a 54,55% en 1998, indica la tendencia creciente de necesidad de un empleo para las mujeres más allá del trabajo en casa.

Cuando los estudiantes cuentan sobre la ocupación anterior de sus papás, la condición de comerciantes, obreros, transportistas, trabajadores de construcción, electricistas, gasfiteros, carpinteros y pintores se presentan en el mismo orden que en 1998, cuando respondieron las preguntas de la encuesta. No obstante, una observación debe ser consignada: 52 papás eran profesionales antes, y sólo 31 seguían siéndolo en 1998. Lo mismo ocurre entre las mamás: antes, 42 de las mamás trabajaban como profesionales y en 1998 sólo 18, menos de la mitad. Si sumamos las cifras de los papás y las mamás, la pérdida es del orden del 42%. Se trata de un indicador de la crisis del capitalismo peruano de nuestro tiempo: profesionales despedidos de sus centros de trabajo sin posibilidades de volver al circuito; desempleados repentinos dispuestos a trabajar en cualquier cosa para mantener a sus familias.

En 2007, 36 años después de su fundación, Villa El Salvador es un distrito como los otros de los conos de Lima. Su pasado de utopía política de izquier-

da se esconde en función de los rumbos que los dirigentes políticos fijan para sus memorias y, sobre todo, por la inmediatez de la vida. Cuando se vive en extrema o en la simple pobreza, el futuro es una categoría casi inexistente. Dejó de ser un exclusivo distrito dormitorio de los primeros años e incorpora una proporción de vida propia que es muy difícil de calcular y cifrar. Una vez concluida la batalla por la propiedad de los lotes, el mercado de tierras, lotes y casas está abierto desde hace por lo menos 25 años. Los flujos de nuevos pobladores que llegan a Villa parecen importantes. Cuando ya se cuenta con servicios de agua, desagüe, luz, transporte y colegios suficientes, es más fácil encontrar una vivienda en Villa más barata que en otros barrios populares de Lima. Con la actividad comercial, el trabajo en las empresas del parque industrial, en las pequeñas empresas de servicios, y en el transporte, es posible contar con un ahorro real que sirve en primer lugar para mejorar y ensanchar las casas, para invertir en los negocios y crecer. Con este evidente impulso, la igualdad en la pobreza de los primeros pobladores de Villa es cuestión del pasado. Hay un núcleo pequeño pero existente de familias con altos recursos y una visible capa intermedia entre ellos y los asentamientos humanos formados por pobladores de fuera que siguen llegando y de dentro que se ven obligados a dejar la casa de los padres. Villa sigue siendo un pueblo en construcción con millares de casas que van reuniendo los ladrillos necesarios para seguir creciendo, con la novedad de hacerlo ahora hacia arriba. Hay muchas casas de tres y cuatro pisos, negocios de hostales, discotecas, restaurantes. Sería un grave error suponer que Villa El Salvador es un cono pobre. Esta es una falsa generalización de una premisa cierta, la innegable pobreza de por lo menos el 60% de su población. Hay colegios privados y públicos, familias con casas que tienen todos los servicios, automóviles incluidos. Dos tercios de la población inicial de Villa El Salvador, entre 1971 y 1980, fueron migrantes llegados de todas partes, sobre todo de los Andes del sur. Con el tiempo, esa proporción cambia porque crece el número de hijos e hijas nacidos en Villa El Salvador. Los primeros niños de 1971 tienen ahora 35 años, y ya tienen sus propios hijos y hasta nietos, por eso de la maternidad precoz y la paternidad irresponsable. No hay un rostro de Villa El Salvador, sino muchos, en cambio constante. Como podrán ver lectoras y lectores, en el capitulo 10 muestro lo que eran y sentían los adolescentes de los colegios de Villa El Salvador, tan lejos de los abuelos andinos y hasta de sus propios padres.

Los rostros indígenas, en general, y andinos, en particular, predominan claramente. Las mujeres en los mercados, como en casi toda la ciudad de Lima, son sobre todo andinas, y hablan castellano, quechua y aimara. No hay cifras estadísticas sobre el tema, pero me parece que en el cono sur (Chorrillos, San Juan de Miraflores, Villa María del Triunfo y Villa El Salvador) vive la mayoría de danzantes de tijeras, arpistas, violinistas, otros músicos, cantantes y danzantes que en Lima y que allí la cultura andina se reproduce, transforma, recrea y se debilita, día a día.

Para cerrar este capítulo, creo que tiene sentido mencionar que hay en Villa un sentimiento de una doble pertenencia. Villa El Salvador es parte de Lima y, al mismo tiempo, no. La tradición de lucha con la que nació es una de las fuentes de esa diferencia. La otra, es la discriminación limeña de todo lo que no es limeño y, sobre todo, de lo que es andino en particular o indígena en general.

CAPÍTULO 2.

MUJERES FRENTE A LA ADVERSIDAD
Perverso abrazo del paternalismo colonial y la reciprocidad andina

Elogio de Leonor Rojas, esposa de Apolinario Rojas, uno de los fundadores y primer secretario general de la CUAVES

> Leonor ha sido una baluarte, un ejemplo para todas las mujeres del mundo. Mantener seis hijos en medio de una crisis es bien difícil. Lo ha hecho ella… sus hijos hoy son en la mayor parte profesionales gracias a Leonor. En Villa más mujeres han hecho todo lo que es el trabajo comunal en los grupos residenciales, los colegios, los parques. Ahí trabajaron siempre las mujeres porque los hombres salen a las cinco de la mañana a trabajar y vuelven a las once de la noche. Muchas veces sin ver a los hijos. Eso es Villa El Salvador. ¿Quién han estado en los comedores? Las mujeres, ¿en los mercados? Las mujeres, ¿en los colegios? Mujeres. Mujeres. En Villa, las mujeres, en todas las comunidades, las mujeres. Después de todas las faenas las mujeres estaban ahí con las ollas comunes. (Entrevista de Rodrigo Montoya a Pedro Chámber, en Villa El Salvador, marzo de 2007).

Introducción

Este capítulo es un elogio a las mujeres, en general, y andinas, en particular. Sin ellas habría sido muy difícil que Villa El Salvador llegase a ser lo que fue y es. Con un coraje extraordinario enfrentaron el arenal frío, la falta de agua, de medios de transporte, de escuelas y postas médicas. Frente a esos desafíos apelaron a la solidaridad que brota en un estado de necesidad o que está ya registrada en la cultura y memoria de los pueblos andinos. Lucharon y luchan contra la pobreza, la soledad, la ausencia de los padres de sus hijos, se organizaron para que el naciente pueblo tuviera los servicios básicos. Volvieron después los ojos sobre sus cuerpos y sus derechos políticos y cuando nadie lo esperaba fundaron la Federación Popular de Mujeres de Villas El Salvador, FEPOMUVES[19].

La historia comenzó en 1971 cuando miles de personas con el sueño de un techo propio llegaron desde diferentes puntos de Lima a la Tablada de Lurín. Les hubiera gustado quedarse más cerca de Lima —en Pamplona

19 Grabé muchas de sus principales voces en largas entrevistas en las que sus vidas son el telón de fondo de cada una de sus luchas. Lamento que no puedan aparecer en este libro las entrevistas completas. Sería necesario un grueso volumen adicional. No me quedó otra alternativa que escoger algunos trozos para ilustrar los temas y problemas tratados.

Alta, cerca del colegio de la Inmaculada— donde inicialmente instalaron sus primeras esteras. Fue un atrevimiento querer ser vecinos de un colegio privado, católico y tan elegante en un barrio residencial. Después de cercarlos, dejarlos sin agua ni alimentos y matar a Salvador Edilberto Ramos**,** uno de los que buscaba un techo, el gobierno militar ilusionó, ofreció a quienes buscaban una casa en Pamplona Alta la ilusión de una nueva ciudad, algunos camiones, para llevarlos hasta la Tablada de Lurín —cerca de una chanchería— unas frazadas para el frío y un desayuno. Como en las anteriores ocupaciones de terrenos urbanos, los portadores de esteras y banderas peruanas eran limeñas y limeños pobres expulsados de los barrios por no poder pagar alquileres caros y miles de migrantes de todas partes, principalmente de los Andes, que llegaron a Lima expulsados por problemas diversos y atraídos por los múltiples encantos de la ciudad capital. María Elena Moyano tenía 13 años cuando con su familia abandonó Barranco, un distrito tradicional de Lima y llegó con sus esteras a la Tablada de Lurín. 21 años después, el 15 de febrero de 1992, moriría asesinada por un comando de Sendero Luminoso. En tan corto tiempo había hecho una carrera brillante: era presidenta de la Federación Popular de Mujeres de Villa El Salvador, FEPOMUVES, y teniente alcaldesa del distrito.

Lo común entre todas las personas que llegaron a esos arenales fue su pobreza y sus deseos de tener un techo propio. Buscando un destino mejor llegaron a Lima. Miles de migrantes provenientes de los pueblos andinos, costeños y amazónicos, centenares de miles siguen huyendo de la pobreza y arribando a la capital del reino. Luzmila Díaz, coordinadora del Vaso de Leche en Villa El Salvador cuenta:

> Nuevo Arica, es un distrito de la provincia de Chiclayo donde siembran bastante arroz. Es zona arrocera hasta la actualidad. Esas épocas en que yo estaba, no era tan pobre el pueblo, digamos, pero yo sí sentía pobreza. Es decir, las personas que vivían allí sembraban, tenían sus parcelas. Pero nosotros no teníamos nada. No sembrábamos. Entonces, mi padre murió, quedó mi madre viuda muy joven, de 36 años. Éramos doce hermanos. De ellos tres han fallecido, incluso el último. De los vivos, el mayor se llama Alarico y tiene 65 años. De los vivos, el último tiene 40 años.
>
> A pesar de que era un distrito productivo de arroz, nunca podíamos comer arroz. Solamente comíamos sopa con sarandajas[20], zapallos. En carnes comíamos animales que mi madre criaba: pollos, patos, pero yo veía que las demás madres de mis amigas iban al mercado, pero mi madre nunca iba. Por ejemplo, el día domingo se ponía a la venta dos reses para toda la población pero mi madre nunca iba, ni nos mandaba a nosotras. Mi madre nos decía: he hecho un guiso de gallina; pero nosotros queríamos ir al mercado, a comprar carne de res para

20 Sarandaja es el nombre piurano de una variedad de frejol.

5. María Elena Moyano (Foto: Diario La República-Centro Flora Tristán).

comer el día domingo. Mi madre decía: pero si he matado un pato grande. Pero no queríamos.

…. Comencé a tenerles un poco de cólera a mis tíos por el maltrato que habían hecho con mi padre. Siempre los reprochaba. Pero mi idea fue salir adelante, como me había criado en la pobreza no me podía quedar así. A las chicas los veía con bonitos vestidos, yo no podía ponerme un vestido así. A veces mi mamá jugando me jalaba y mi mamá me parchaba. Pero bien limpiecito todo. Yo ya era una niña de doce años. Recién a los diez años me puse zapatos. Nunca he tenido, nunca me pude poner zapatos. Bueno, eso allá, no interesa pero la ropa sí. Una vez, tomando desayuno le digo a mi mamá: quiero irme a Lima». ¿Qué vas hacer en Lima si no sabes hacer nada? Te ayudaré pues, mamá. No importa si trabajo en casas. Pero en Lima no cocinan como acá. Aprenderé pues mamá. La señora me dirá qué voy a cocinar. Limpiaré. Yo aprendo rápido las cosas.

En las noches mucho lloró mi mamá cuando le dije que me iba. A los trece años ¿en qué voy a trabajar? Fue un sufrimiento. Mis hermanos estaban alegres porque ellos me pedían que les mande cosas. Ellos creían que quizá aquí en Lima estaban las cosas para agarrarles y llevarles. No sabían que tenía que trabajar y eso cuesta. Nunca me olvidé de mi madre. Algunos de mis hermanos se pusieron tristes. Unos me dieron un abrazo, otros no. Después, a través de los años he jalado a mis hermanos. Los mayores ya habían venido, pero traje a los menores. Entre ellos traje a uno de mis sobrinos, un hijo de una hermana que tuvo mala suerte, que el esposo la abandonó.

Como me iba, una señora de 40 años de edad me dice: Luzmila, sé que te vas a ir a Lima, bautiza a mi cuadrito de San Martín, lo bendices después de la misa. Vas a ser mi comadre. Nos fuimos a la misa. Lo bendecimos. Yo no pensaba que al venir mi comadre me había hecho un almuerzo y me puso esa canción de Carmencita Lara: 'Ay que lejos me lleva el destino/ a un país donde nadie me espera…'. En el pueblo había un señor que los días domingos ponía el parlante afuera. Allí nos íbamos a pedir canciones y mensajes para las personas que se van de viaje o por otras cosas. Mi comadre hizo poner el disco como hora y media. Mi comadre se llama Zulema Ubalde. Siempre me acuerdo de esa canción, cada vez que la escucho en la radio me da un poco de tristeza. Pero fui valiente, me decidí, me vine. No me fue mal. Trabajé en casas como quise. Mis amigos y mis amiguitas en la noche me daban un abrazo, escríbeme, me mandas saludos, me decían. Pero primero tenía que ir a trabajar, les repetía, para mandar las cartas. Me decían que la capital es muy bonita: linda, te van a recibir con los brazos abiertos. Ojalá que no te olvides de nosotros porque dicen que todos los que van a la capital se olvidan de sus pueblos. Yo no me voy a olvidar de ustedes. Como yo le escribía a mi madre, también les escribía a mis amigas. (Entrevista de Pedro Jacinto a Luzmila Díaz, coordinadora del Vaso de Leche en Villa El Salvador, marzo de 1998).

Un invierno más frío que los anteriores, alegría por ver un desierto verde y felicidad de tener un espacio grande como en los Andes

Ver los cerros de color verde y las flores fue el primer hallazgo al llegar a lo que después sería Villa. Quienes no conocen los conos de Lima, no imaginan que haya allí plantas y flores. La neblina del invierno costeño permite ese milagro que, luego, en el verano desaparece. Donatila Gamarra, escribe su primer día:

> Yo llego a Villa El Salvador porque mi familia antes de casarse le dijo —a mi novio— que tenía que llevarme a un lugar. Le pedían casa, porque no le permitían que no esté ni con su familia, ni con la nuestra. Lo típico de las familias tradicionales. Él ya había comprado su terreno, sus cosas, su televisor, cocina, había hecho ya un cuarto bonito de eternit y todo eso. Aquí mismo. Vengo a vivir acá, pero jamás yo había salido de Lima. Nunca había estado en la oscuridad y en Lima nunca había apagones. Entonces ya yo bonito me vine. Sabía que en provincias era otra cosa… Yo era señorita con unos zapatos de taco, con unas botas de arena, pero cuando llegaba la noche no veías, cuando amanecía todos estos cerros eran verdes, verdes, con unas flores en las épocas de junio, flores moradas, blancas, lindo todo. Y las plantas los tenía aquí nomás en el colegio, pero cuando llegaba la tarde, la noche, para esperar a mi esposo, él era mecánico textil entraba en el segundo turno de tres de la tarde a once de la noche. Y de allí estaba él acá a las doce, o a veces más tarde, la oscuridad para prender el lamparín. No teníamos agua, íbamos a traerla de un pilón que estaba por el colegio Pachacútec, en baldes, latas. (Entrevista de Pedro Jacinto a Donatila Gamarra, ex presidenta de la Federación Popular de Mujeres de Villa El Salvador, FEPOMUVES, Villa El Salvador, abril de 1998).

Pilar Anchita, recuerda también los cerros verdes y las plantas:

> La Curva del Diablo era una entradita, una pampa oscura. No había ni una casa. Acá nomás habían unas plantitas que tenían dos cachitos que hincaban. Nosotros les llamábamos «los cachitos», era semilla de alguna planta. Al frente del sector dos que antes era la primera paradita, teníamos un puestito que habíamos alquilado. Mi papá tenía un puesto de comida aparte. Un poquito para abajo por donde está la parte de la Parroquia. Hasta allí el Gobierno puso un poste, foquito por foquito, porque era oscuro. A domicilio no había nada de luz. Comenzó a llover, hasta crecían plantas, los cerros eran verdes. Yo me iba a pasear con mi perro. Verde era todo cuando llovía, bonito. Parecía que estábamos en la sierra y nos sentíamos felices. (Entrevista de Rodrigo Montoya con Pilar Anchita en Villa El Salvador, mayo de 1997).

Esperanza De la Cruz y Lucho Loyola estuvieron con sus esteras y sintieron el crudo invierno en el arenal:

> [El lote que compraron en Villa] solamente tenía un cuarto de esteras, un eternit y una cortina como puerta. En las noches hacía mucho invierno. Teníamos que dormir con la niña y juntos para cubrir a la bebe. La lluvia también había mucho. Por más plástico que tapábamos pasaba la lluvia. Nos tapábamos con plásticos para botar el agua a una tina. Mucho frío. El invierno era muy duro. Las casitas eran muy separadas, no éramos todos juntos. También el aire que sentías que los palos se levantaban, se balanceaban. Teníamos una cama. Mi mamá nos enseñó a cocinar con leña. Mi mamá conseguía los palitos en la carpintería, los compraba, y con esos nos cocinábamos. Después, ya mi mamá nos ayudó a comprar una cocina «Mundo» a kerosene. Pero la primera vez sufría mucho. Había muchos gatos. Venían y hasta levantaban la cama, por más que tú la dejabas en lugar seguro. (Entrevista de Rodrigo Montoya a Esperanza De La Cruz y Lucho Loyola en Madrid, España, diciembre 1996).

Pobreza, precariedad, robos y rondas de mujeres

Fijadas las primeras esteras, adornadas con la bandera peruana, continuó la vida con la precariedad imaginable: algunos colchones, frazadas, un primus, unas ollas y nada más. A pesar de esa precariedad, los robos eran frecuentes. Los recuerda Jésica Gómez Ibana, una joven mujer que ha vivido toda su vida en Villa:

> Yo vivo en Villa, estuve sólo siete meses en Chorrillos donde nací. Yo me recuerdo cuando era chiquita que había asambleas, hacían llamados por pitos y cuando había robos mi mamá amarraba latas en su puerta, y cualquier cosa que pasaba se chancaban las latas y con eso se avispaban toditas las gentes y se llamaban. Agarraban a un ratero, lo castigaban y lo amarraban a un poste. De allí los rateros ya no venían mucho. Hemos vivido mi mamá y todos mis hermanos al lado de dos rateros, vecinos rateros. Ellos nunca nos han faltado el respeto a nosotros. Ellos robaban todo lo que querían, todo hacían, cuando no comían mi mamá les daba comida, hacía un ollón de tallarines y les regalaba a ellos. Ellos venían y le decían «tía, gracias». Venían mujeres prostitutas que parece que vivían allí, pero nunca, jamás nos han faltado o se han llevado las cosas de nosotros. Uno de los ladrones le quiso faltar el respeto a mi mamá, pero el otro vecino, le amenazó: nunca te metas con mi tía —le dijo—. Te metes con ella nomás y te la vas a ver conmigo. Mi mamá era ya de respeto. Mi madre se ganó el respeto de ellos porque cuando tenían hambre les daba comida, les daba un poco de agua, un poco de refresco. En el grupo mi mamá es bien querida, bien estimada. (Entrevista de Rodrigo Montoya con Julia Garrido, Villa El Salvador, enero de 1999).

No fue suficiente que algunos vecinos y vecinas coexistiesen y se defendiesen de los ladrones. Una primera tarea colectiva fue la ronda nocturna, asumida por las mujeres:

> Luego, en mi manzana ocupo un cargo de secretaria de la mujer. Era la época en que había bastantes robos y acá en el grupo decidimos hacer rondas comunales. No me acuerdo exactamente el año, pero salíamos de nuestra reunión con un secretario general que estaba siempre con las manzanas. Las rondas se hacían rotativamente. Cubríamos manzana por manzana. Una noche de ronda. Y un poco que las mujeres decíamos: si nuestros esposos trabajan no teníamos porque hacerlos desvelar también en las rondas. Somos las mujeres las que tenemos que asumir. En pleno invierno me acuerdo, porque nos poníamos nuestras chalinas, bien abrigadas y a rondar todas las noches nuestras manzanas, para que no roben. A los drogadictos, a los fumones, teníamos que botarlos del grupo. Habíamos sacado un permiso de la Policía. Salíamos como hasta diez mujeres con un secretario de vigilancia y rondábamos, en dos grupos nos compartíamos. La cosa es que teníamos que cuidar las diez y seis manzanas del grupo. Todo esto dio efecto. Era bonito ver el amanecer después de caminar toda la noche. Luego ya en la Posta Médica del grupo donde ya el secretario había puesto su cafecito. O de lo contrario, se acudía a los Comités de Vaso de Leche, para tomar una leche caliente por la mala noche. A veces ellos mismos nos hacían hervir el agua y nos pasaban el café, con un Vaso de Leche. Todo era bonito. Luego, esas experiencias se pierden. (Entrevista de Pedro Jacinto a María Alva Lucano, ex presidenta de la Federación Popular de Mujeres de Villa El Salvador, FEPOMUVES, Villa El Salvador, marzo de 1998).

Organizarse y «guerrear» para tener una casa nueva en medio de un inmenso arenal

Para comenzar una nueva vida en un arenal donde no había nada se requería de una firme decisión: «Vamos a guerrear», dijo el padre de Pilar Anchita, un licenciado del ejército, hombre de tierras altas de la provincia de Lucanas:

> Entonces, mi papá se organiza con unos vecinos. Bajamos a Pamplona Baja, por El Brillante, por allí tenía su casa. Yo estaba buscando un lote para mí. Yo me sentía una mujer abandonada con hijo. Mi hermano le ayudó en la invasión, me llegó a decir que me iba a entregar un pedazo de terreno. Le ayudé a tomar la tierra. El ya tenía su familia, llegó a tener su casa. En Mirones Bajo tenía mis cosas pero ya no vivía allí. Por ese lugar también estaba buscando terreno, se agrupaba la gente. Para eso mi papá vivía con la mujercita [su nuevo compromiso] y alquilaba en otro lugar. Entonces le decía, vamos a tomar tierra papá en la pampa. Nos matarán, decía. No importa, le respondía. Mi papá es bien decidido,

bien firme, por eso seremos así. A mi hermano le decía que me dé un pedazo de terreno, un poco resentido que queríamos terrenos, pero nada. Vamos arriesgar la vida, decíamos. Y me encuentro con unos paisanos más jóvenes, vamos pues. Pero todos compraron sus esteras. Yo con mi papá, aparte. Y compré una estera para esa noche. Después aparecen como treinta, cuarenta y luego más, más de allí aparecieron un montón de jóvenes, señoras, señores. A algunos lo llevaron presos pero después los soltaron. También se llevaron a dos paisanos míos, parecen que eran estudiantes. Luego comenzaron a desalojar. Por mi hijo yo me voy y mi papá queda. La mujercita, su nueva mujer, se queda. Mi papá decía: yo voy a guerrear, se hace un bastón, yo sé, decía, soy del Ejército. Se queda mi papá a cuidar. Se quedó hasta el último. Entonces me dice: tú no vayas allí, tú eres joven. Y como mi hijo se había resfriado, estaba mal había sido en tiempo de invierno, tuve que quedarme. Cuando llegamos aquí donde vivimos, ya era lluvia, era mojado todo. Entonces, después de tanto problema me voy, mi papá me obliga. El se encarga de cuidar mi hijito. De allí al tercer día voy llevando comida y vinieron bastantes policías con caballos y esos escudos, con todo eso para desalojarles. Comenzaron a quemar todas las chozas, mi papá se enfrentó con varios, él se quedó hasta el último. Nos fuimos y después vino corriendo, diciéndome: la cosa está mal. A toditos les quemaron las chozas, pero nuevamente ingresaron, cuando mataron a Edilberto Ramos, cuando baja a ver si su hermana estaba allí le había disparado un policía. Les dejaron que se mantengan allí, pero por la finalidad de que se iban a ubicar en otro lugar. De allí bajaba llevando comida, pero mi papá siempre me cuidaba a mí. Me decía 'mamá Pilar'. Como a madre me trataba siempre. Yo era la engreída, pero no me conformaba con lo que estaba pasando con mi papá y cómo le pegaba la policía. De allí llegaron los militares. Pero habían entrado en diálogo.

Después, mi papá me dice: nos van a trasladar por La Tablada, por una chancha. Esto no se llamaba Villa El Salvador. Por el lado donde hubo una guerra entre los chilenos y los peruanos, por allí, por las Pampas de San Juan de Miraflores. Decía: yo he entrenado por allí cuando estaba de soldado. Mi papá había sido soldado acá en Lima. Contó: ha venido el Presidente Velasco y ha dicho que nos van a trasladar y que van formar un pueblo moderno como en otros países. Velasco tenía esa misión de que iba a formar un pueblo diferente y que no iba a ser como cualquier pueblo joven. Les había prometido dar ropa, vivienda, comida, movilidad para trasladarlo. Entonces ya un poco tranquilo lleva más palos, más cosas y yo le ayudo para aprovechar el camión que no sabíamos a dónde los llevaba. Era tan necesario tener una casa porque no teníamos. Estábamos alquilando por allá, por acá; ya estábamos cansados. Al ver que era pampa nos sentíamos feliz, parece que habíamos vuelto a nuestra tierra, también porque antes no había mucho espacio, no había Pueblos Jóvenes. Ahora sí, decíamos, en pampa !qué bonito! No importa si es arenal, no se siente. Entonces, vámonos. Mi papá se queda para que le lleven las cosas con su mujer. Yo me voy a trabajar porque ya no puedo demorar. Arriba en el sector uno, grupo dos, allí tenemos nuestra casa.

> Eran como mil personas. Lleno estaba. De los cuales vendrían como 500. Antes no estaba sectorizado, no había sector uno. Solamente comenzó con unos postes de luz ubicado en la entrada por la avenida. Allí había un mercadito, por allí era la entrada. Lo que es el Grupo Dos, eso era lo han adjudicado a las primeras personas. Habían venido unas 300 familias, como la de un grupo residencial. Cuando va llenando, así al pie del cerro por el Grupo Uno, al rincón es la gente ubicada por SINAMOS. Pero la principal es el Grupo Dos. Allí no habían ni grupos, ya cuando lo urbanizan recién ponen Grupo uno y dos. Desde un canto les ordenan. No había grupo uno. Había grupo dos que era la primera invasión reubicada. Allí lo ponen a mi papá, cerca de la pista. Allí está su casa. Y su mujer también se traslada con todo. Y yo también vengo pero, como llovía me mantengo todavía en Ciudad de Dios, por el bebe, donde mi hermano. A partir de esa fecha me traslado a Villa pero para no vivir juntos con mis viejos —mi hermano estaba viviendo ya en la Ciudad Universitaria—, en esa fecha venía a vernos: qué nos había pasado, y se regresaba. El comía en el comedor de la Universidad. Últimamente mis padres nos abandonaron, se puede decir. A pesar de que mi mamá tenía plata no nos apoyaba en nada. Nosotros estábamos a la deriva. Y yo pasaba a ser la madre para el resto, a mis hermanos. Y ellos eran hombres. Así terminaron a estudiar y para no vivir junto a mi padre. Era el año 1972. Aquí a este lote llegué el 72 para el 73. (Entrevista de Rodrigo Montoya a Pilar Anchita en Villa El Salvador, mayo de 1997).

Magia de las esteras: sueño de propiedad

Si el sueño era un techo propio, las esteras como paredes iniciales de la futura casa se convirtieron en símbolo de propiedad:

> **...** para mí, lo más bonito fue cuando compramos esas esteras porque ya la casa era de nosotros. Eso fue lo más importante, nuestra, propiedad de uno además ya teníamos una criatura donde yo ya pensaba que esa casa con recursos de ellos dos y con el tiempo teníamos que transformarla, poner la base o sea construir con material noble. Y que ese terreno ya iba a ser para nosotros, construirlo los dos. Eso, creo, es lo positivo» (Entrevista de Rodrigo Montoya a Esperanza De La Cruz y Lucho Loyola en Madrid, España, diciembre 1993).

Velasco, el Ejército y su Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social, SINAMOS

El ejército estuvo desde el comienzo; luego, creó SINAMOS, su brazo político:

> ... cómo así habrían pensado los invasores de allí, del grupo porque tenían una junta directiva y dentro de ella mi papá era dirigente. Y era cuando ya se ubicó

seguía de dirigente del Grupo. Tiene su historia. Hasta el último siguió de dirigente de ese grupo residencial de los invasores. Por lo cual él se compromete que les va a dar frazadas y de verdad trajo. También formó cola y le trajeron ropa, abrigos del ejército, frazadas. A todos les dieron una frazada. Les dieron abrigos del ejército, chompas, sacos a las señoras y a los niños. De allí comenzó a mandar personal todo para que zonifique, que hagan los planos, que tomen medidas. Después se creó la oficina de SINAMOS, nos registraron. Los dirigentes eran los que dirigían, los que organizaban y luego ya ponen los postes de luz para que alumbren. La gente tenía que ir a la curva de Nueva Esperanza después de un tiempo lo ripiaron hasta allí. (Entrevista de Rodrigo Montoya a Pilar Anchita en Villa El Salvador, mayo de 1997).

Después de todo, vivir en Villa tiene su propio encanto:

Así como yo trabajaba ya quería buscar algo mejor: un techo. Yo veía que mis amigos buscaban donde vivir. Después me compraré una casa, decía. ¿Sabes qué? Yo me voy a Villa El Salvador, están entregando terrenos allá, me dijo mi amiga. También me quiero ir, le dije. Pero después, cuando ya mi hijo tiene cuatro años, un primo de acá me dice: Luzmila hay un lote allá en VES, ¿no quieres ir? Él me dijo para ir a cuidar su lote, ya después te buscas otro. Yo le decía: seguramente será muy feo por allá. Está feo —me dijo—, pero después va a estar bonito. Pero el hecho es que ya tienes tu casa Luzmila —me dijo. Ni corta, ni perezosa, el lunes me dijo eso, el martes ya estaba viviendo en Villa. Cuando yo llego ya estaban queriendo romper el candado de la casa, para meterse porque antes todo el mundo se metía. Como la casa era de un primo lejano, yo tenía a mi bebe y a mi sobrino que había traído de Chiclayo. Ya no nos molestaban. Un día mi primo me estaba mintiendo que me iba a traspasar el lote, pero después no quiso traspasarlo. Así cuando ya estaba viviendo acá la directiva me consideraba porque me iban a traspasar un lote. Para esto cuando estaba trabajando, la fábrica quebró. Me dieron indemnización por la cantidad de años que había trabajado. Qué voy hacer, dije, entonces le digo a mi hermano voy a vender cancha al colegio. Comencé a vender, para esto mi hermano no podía trabajar. Lo mandé a trabajar y se metió de ayudante de construcción, aunque no sabía nada. Pero primero voy a comprar unos dos kilos de maíz. A mi sobrino que había terminado primaria en Chiclayo le prometí que lo traería a estudiar la secundaria acá. El venía porque le prometí. Cuando estaba soltera lo traje, a los tres años. Vivía conmigo. Pero lo regresé hasta que termine primaria. Pero acá no había colegio, y como tenía un primo que era profesor en Comas, me pidió que le mande hasta allá. Me dijo si el quiere estudiar, él va a venir a la hora adecuada. Entonces con él embolsábamos la cancha hasta las once de la noche. Yo me quedaba hasta las doce.

… Me gustó Villa porque aquí pude conseguir una casa, un sitio donde pueda mi familia venir toda. No como la gente que venía tomaba su lote y se iba. La ansiedad era tener un lote donde recibir a mi familia y sobre todo traer a mi madre.

De uno en uno vinieron. Este el mejor recuerdo que tengo de Villa, que acá logré tener lo que yo ansiaba. Mi ambición era para todos los que podía traer a la casa. No solamente traje a mis hermanos también traje a los hijos de mis hermanos. Todos ellos son profesores. Mi hermano, el que también es profesor, aunque viejo pero estudió en La Cantuta. Mi hermana que traje también es profesora. Mis sobrinos que traje de uno en uno, de aquí se iban a estudiar y yo trabajaba. Comencé a trabajar, cuando mi hermano entra a trabajar en Roggero. Comencé a trabajar en el contrabando desde la frontera. Ya dejé la cancha y comencé a viajar. Pero mi otra sobrina seguía vendiendo cancha en el colegio «Pachacútec». Le enseñé a hacer papas rellenas.

La vecindad fue acogedora. No había esa envidia. Una vez recuerdo que yo comenzaba hacer las marchas del agua, de la luz. Nos íbamos a Lima. Y nos interceptaba la policía en el puente Atocongo. Fue una marcha masiva, ya íbamos en la organización. Allí nos tiraban perdigones, a algunos otros le cayeron bombas lacrimógenas y se desmayaron. Todos asistían. Yo ya los dirigía. Lo bonito fue que llegué a conocer a María Elena Moyano. Esto fue lo mejor que me sucedió a raíz de mi llegada a Lima. De chiripazo, llegué a conocerla en una asamblea de CUAVES, de todos los secretarios generales. En esos años no se escuchaba de Sendero, nada de esas cosas. Qué impresionante era cuando María Elena hablaba. Las vecinas ya me decían que ella era de la Federación Popular de Mujeres. Lo bonito de Villa es que me he realizado acá con toda mi familia. Para mí es algo bueno lo que he hecho. No me importó tener ya otro compromiso. Nada. Lo importante era traer a mi familia para que tengan algo ellos, ya que no lo pudieron tener. Que sean algo en la vida.

Aquí todo era arenal. Solamente caminábamos con sandalias. No nos podíamos poner zapatos. Cuando decíamos vamos a Villa solamente lo hacíamos caminando. No había motos, carros, ni entraban taxis. A todo sitio, caminando. Incluso para ir a la CUAVES caminar era horrible, pero como nosotros queríamos hacer algo, decíamos: vamos. Todos éramos luchadores, teníamos que salir adelante, con las marchas, con el joven que murió en el primer sector cuando fue la invasión. No querían que acá sea la población porque acá era puros chanchos.

Por eso pensaban que acá iba a ver una epidemia fuerte, por los chanchos. Pero no fue así. No hubo ninguna epidemia. Yo vine cuando todavía acá no habían casas. Por las noches las esteras caminaban, se las llevaban al otro lote. Uno ponía sus esteras. Pero después se iba a comprar pan, por el lado de la chanchería, que es muy lejano por arriba se quedaban a vender. Regresabas y ya no estaban las esteras. Huy, las esteras dónde están. Es que todas eran iguales, porque estaban nuevas, nadie decía tal fulano vino y se las llevó. Las levantaban y se las llevaban o las ponían en otro lugar. Era una cosa que al inicio daba risa, pero ya después nos amargábamos. Tanto que uno trabajaba, y que le quiten a uno sus esteras después de tanto esfuerzo y no las encontrabas, porque nadie te daba razón de tus esteras.

Entonces decíamos: si nosotros mismos nos estamos robando, ¿qué pueblo queremos hacer? Esto porque el robo era entre nosotros, hasta que una vez hi-

cimos reunión y pusimos nuestros dirigentes de esta manzana. Yo también era dirigenta de manzana. Hicimos una cosa bien buena: al primero que se lleva las esteras le va mal. Cada uno de nosotros acordamos para cuidarnos de modo recíproco: tú vas a cuidar mi lote, el otro cuida al vecino así sucesivamente, y si viene alguien de otra manzana a querer robar allí les vamos a apachurrar. Entonces, cuando una vez el vecino escucha pasos, si ya le estaban llevando las esteras pero a la otra manzana. Habían venido de la otra manzana y estábamos pensando que entre nosotros éramos, pero eran de la otra vecindad. Es que ellos como no tenían plata y lo vendían. Pero así la levantaban, con todo, ni siquiera sacaban estera por estera. Lo levantaban entre dos o cuatro personas. Más cuando no había gente.

Cuando sabían que no había gente despacito venían y se los llevaban. Es que todo era arena y no suena, no hace ruido como para escuchar. Pero ya después nosotros combatimos, nos fuimos hablar con las otras manzanas, para que no se hagan esas cosas. Ahora si ellos no tienen que comuniquen a todos los vecinos para cooperar y comprar sus esteras. De allí poco a poco ya no se llevaban nuestras esteras. Pero antes se entraban nomás, puerta que encontraban mal se metían. Dicen que había venido mucha gente de La Victoria. También hubo gente malograda. Más se robaban las frazadas. Una vez nosotras llegando a la casa de mi amiga vemos que un muchacho ya salía bien campante con sus bolsas de ropa, frazadas y le dice, tú eres un fresco, yo soy la dueña de este lote. El chico se puso agresivo, no quería dejar las cosas, entonces tocamos pito y todos salieron y les quitamos la ropa. Así fue.

A muchos rateros se les enterraba. Una muerte sucedió así en el primer sector. En un poste amarraron y ejecutaron a un ratero. A través de eso cesó el robo. Después nosotros los enterrábamos. Hacíamos un hueco y los poníamos hasta el cuello, lo hacíamos que hable que nunca más lo iba hacer. Les dábamos duro. Y nosotros los conocíamos que eran de Villa. ¡Ya no lo voy hacer, ya no lo voy hacer!, gritaba el ratero. Muchas los desnudábamos y les dábamos duro[21]. A veces les daban una tanda con una correa pero bien fuerte. No necesitábamos de la Policía.

Los que participaban más eran las mujeres. Nosotros no pegábamos pero ordenábamos a los hombres que les peguen: ¡pega, pega duro! Nosotros no teníamos mucha fuerza, por eso les decíamos a los hombres que peguen. Les daban con esas correas de San Martín, ah no te gusta trabajar, con que te gusta robar: este es mi entenado, por eso les estoy pegando, já, já. Así les pegábamos. Así los hemos combatido. Esto ha sido por los años 78, fines del 70. En esos años nadie tenía una construcción de ladrillos, todo el mundo tenía sus esteras. Algunos los que tenían plata, ponían su pisito de cemento.

Hubo una marcha una vez a la que asistí como presidenta del Grupo 24 del Vaso de Leche. Allí aprendía mucho. Todos de acuerdo a reclamar, no había nadie en desacuerdo. Pobres de los que se entran a la casa a robar, todos los dejábamos

21 Luzmila, al igual que muchas personas en Villa El Salvador no acentúan las palabras desnudábamos y dábamos.

advertidos. Yo estoy siendo elegida el 84 como presidenta por una cantidad de 150 madres. Éramos bien decididas. Recuerdo que acá se presenta la compañera María Elena, entonces toda la gente decía: ¡María Elena, María Elena! Ya se había logrado la ley del millón de vasos de leche que dio el alcalde Barrantes, desde allí ya comienza a programar los comités. Ella habló de cada grupo debe tener una junta directiva. Y cada cuatro manzanas se formaba el comité de Vaso de Leche. Y esas cuatro manzanas tenían una coordinadora, su fiscalizadora, y su tesorera. Desde allí es de donde comienzo a ser dirigenta. Entró María Elena, me quedó mirando, y me dijo que ya debo estar preparada. Yo me quedé un poco turbada por la directiva que se me encomendaba porque había otras señoras que hablaban mejor que yo.

Ella se presentó, nos explico cómo era, algo de su vida, tengo mi esposo y estoy viendo la integración del Vaso de Leche, nos dijo que iba a llegar Barrantes. Fue el único que nos llegó. Era el tiempo de Belaunde, por el año 1983. Acá tiene que haber una coordinadora, y yo obsequio este libro de actas para cada asamblea que haya. ¿Quieres ser dirigenta o no? —me decía—, tú puedes ser dirigente y ustedes pongan el hombro que ella va ser la dirigenta. Las socias aceptaron desde un inicio que yo sea. Aquí se formó la central de los catorce grupos desde la Avenida El Sol hasta la Avenida. César Vallejo, entre la C, la B, con la A estaba formada la Central Nº 4 del Vaso de Leche[22].

Tiene catorce grupos y de ella salgo elegida coordinadora central. Una cantidad de mil mujeres que nos reunimos y decidieron la elección. Todas decidimos. Era el 90. María Elena sólo llegó a observar de cómo se realizaba la asamblea general. De algún modo aprobó. El grupo tiene 16 manzanas con 16 coordinadoras. No tenía rivales. La directiva recién se formaba. Las únicas que participan son las dirigentas. Allí tenemos presidenta, coordinadora, tesorera, fiscalizadora, salud y organización. Todas ellas son invitadas a la asamblea general. De esta asamblea general ningún grupo había entrado a la central. Entonces allí salgo elegida.

Antes del '84 no era dirigenta, me había dedicado a trabajar. Como ellos saben que yo trabajaba, los vecinos siempre me consideraban. Ellos sabían que acá en mi casa no eran ni cinco o seis sino como veinte. Entonces así era. Cuando ya viene la leche comienzo a trabajar, también formamos un comedor, pero después lo dejamos porque las vecinas ya no querían cocinar. El año 90 lo formamos con el fujishock[23]. (Entrevista de Pedro Jacinto a Luzmila Díaz, coordinadora del Vaso de leche en Villa El Salvador, marzo de 1998).

22 Se refiere a las rutas A, B y C de acceso a Villa El Salvador que son las tres avenidas paralelas de Sur a Norte.

23 Fujishock, es el nombre que se dio en Perú al paquete de medidas económicas que el gobierno de Alberto Fujimori, el ciudadano japonés, impuso en agosto de 1990. Para «sincerar» la economía, siguiendo las indicaciones del Banco Mundial, la gasolina subió treinta veces, de un día a otro. Repito, treinta veces, no se trata de un error.

Trabajo doméstico, estación en la larga marcha de las mujeres

El trabajo doméstico es la primera posibilidad de empleo para la mayoría de mujeres migrantes. Un puesto propio en alguno de los mercados, es la mejor posibilidad de liberación. Una tienda igualmente propia con empleados a su servicio, es un sueño, muy lejano, pero sueño al fin. El trabajo doméstico es en Perú una de las expresiones más dolorosas de la injusticia porque más allá de un hipotético contrato de un determinado número de horas de trabajo a cambio de un salario, con ciertos derechos y deberes, que es el ideal de la relación capitalista, lo que prima es una relación de sometimiento y explotación fundada en la ideología racista, en virtud de la que los indios, los otros, tienen que servir, porque habrían nacido para servir. Dios habría creado dos tipos de personas, los que piensan y los que trabajan con sus manos, hasta en el cielo hay jerarquías, ¿no es cierto que los hombres y mujeres sean iguales? A unos, los menos e inteligentes les corresponde el privilegio de ser servidos; a otros, los más y brutos, no les quedaría sino la opción de servir. En esta relación servil de trabajo, el respeto por la persona humana aparece como excepción. Basta oír a quienes han sido y son empleadas domésticas, y ver las condiciones de vida y trabajo que les ofrecen en las casas de Lima, la costa o las ciudades andinas y amazónicas, para probar lo que digo. El siguiente relato es suficientemente expresivo:

> Cuando trabajaba de empleada en casa, he trabajado donde el señor Manuel. Iba hasta los domingos. Dijo que me iba a reconocer todo, y al final no me reconoció nada. Me daba pena por sus hijos qué comían, pura gaseosa. En cambio, yo estaba los días sábados y hacía un invento y cocinaba a los chicos, encontraba así y el señor me decía: ¿quién te ha dicho que cocines? Así me decía, qué ánimos me daba de cocinar. La señora Teresa se quitó [se fue, abandono el hogar]. Yo trabajé allí por ella porque fue muy buena conmigo. Así, yo iba a hacer limpieza, tremenda casota que ensuciaban y yo pensaba que me iba a reconocer mi trabajo y hasta ahora no me paga. Al contrario, comenzó a sacarme en cara que he gastado mucha papa, mucha cebolla, muchos fideos, que me había llevado un poco de víveres a mi casa, que me he llevado los detergente. Eso era mentira. Dice que le contó a mi hermano que yo me llevaba su licuadora en mi bolsa. Si yo hubiera sabido que no me pagaba, cuantas veces me hubiera sacado sus cosas, pero mi mamá nunca me enseñó a robar ni una aguja de nadie. Es preferible pedir. A pesar de que me encontraba juntando todos envases de yogurt milkito, así, hasta eso tenía que decirle: señor me voy a llevar eso. Tenía que pedir permiso para eso. De acá, lo que sale no es nada tuyo, tuyo es lo de tu casa —me decía—, y tenía que enseñarle todo. Estuve un mes y tanto. De allí estuve donde la señora Juana, pero de allí caí mal, muy enferma y ya no pude trabajar. (Entrevista de Rodrigo Montoya a Julia Garrido, Villa El Salvador, enero de 1999).

Un puesto en algún mercado: primer gran salto a la libertad

Una fuente importantísima de trabajo en Lima para las mujeres es vender en una parada de cualquiera de sus barrios. Para poder asumir una responsabilidad como esa se requiere saber sumar y restar, aunque muchas mujeres andinas no aprendieron nunca a leer y a escribir. Se requiere también una decisión firme para resistir un trabajo duro que comienza a las tres de la mañana, hora en que se tiene que salir de casa para llegar a los mercados mayoristas, comprar lo que se espera vender (tubérculos, verduras, frutas, pescados), estar en sus respectivos puestos entre las seis y la siete de la mañana y acabar la jornada a las seis de la tarde. Un trabajo de tal envergadura requiere del apoyo de la familia: maridos, cuando están al lado de sus mujeres e hijos, hermanos, hijos, y hasta los abuelos y abuelas, para vender, limpiar y, sobre todo, cuidar que el puesto no sea ocupado por otros o clausurado por orden municipal. Como las ciudades crecen en el Perú con escasa o nula planificación, muchas calles pueden convertirse en una parada informal. Villa El Salvador fue una excepción como una ciudad planificada, como lo he mostrado en el capítulo uno. Sin embargo, los arquitectos y técnicos de SINAMOS que planificaron con detalle la Comunidad Urbana Autogestionaria de Villa El Salvador, no pensaron en espacios para mercados. El vacío fue cubierto por mujeres con iniciativa y coraje suficientes para ocupar un lugar, instalar sus puestos de venta y, luego, negociar las condiciones más favorables para su reconocimiento legal y concluir la aventura con los soñados títulos de propiedad. En espera del final feliz, las mujeres aprenden a trabajar en condiciones precarias, temiendo el dramático desalojo:

> Por mi puesto no he pagado nada, como todos invadimos para hacer un mercado, y lo que nos cuesta a nosotros es la invasión, que hemos dormido allá, hemos luchado para tener un puesto, estar de día, tarde y noche, estar allí permanente. Y aparte que hemos luchado para tener un puesto y ahora nos quieren botar a otro sitio. Ese es el problema, en el mercado de repente nos botan a nosotros, porque la zona donde estamos está [prevista] para área verde el sitio es para un parque y no para un mercado. Y yo he visto que en ese sitio ha habido mucha drogadicción, han habido asaltos ahora que es un mercado hay mayor respeto. Es un mercado ya no hay tantas cosas de las que pasaban antes, es más tranquilo y si no hay mercado de qué vamos a vivir nosotros, de tanta pobreza que hay no nos vamos a dedicar a otras cosas. Ese es el problema. Nos quieren mandar a diferentes mercados pero ya no es igual. (Entrevista de Rodrigo Montoya a Claudia Ibana de Gómez, en Villa El Salvador, enero de 1999).

De un puesto en el mercado a una tienda con empleados

«Mi ilusión es tener mi tienda con mis empleadas» (entrevista de Rodrigo Montoya a Claudia Ibana de Gómez, en Villa El Salvador, enero de 1999). Esta ilusión es, en la mayoría de casos, inalcanzable. Conozco de cerca el caso de la señora Claudia. Ella sacó adelante su casa, educó a todos sus hijos trabajando noche y día, sin haber salido nunca de la pobreza. A los 50 años se le ve cansada y muy envejecida. Tiene todo el derecho de soñar, pero sus posibilidades de realizar sus anhelos, desgraciadamente, son reducidas o inexistentes.

Solidaridad como necesidad

En el arenal de la Tablada de Lurín, las mujeres tuvieron en común su pobreza, su esperanza de un techo propio, su necesidad de apoyo cualquiera que sea, viniese de donde viniese, para hacerle frente a la aventura de vivir en un lugar donde no había literalmente nada. El robo de esteras, ya referido en una de las primeras secciones de este capítulo, representa un primer golpe, un encuentro no deseado con el egoísmo y la mezquindad, componentes estructurales de la especie humana. La falta de agua, de luz y de transporte multiplica el peso de la soledad. Si a todas esas carencias se agrega la falta de un trabajo estable y bien remunerado, y la ausencia del padre de los hijos, el drama no puede ser mayor. ¿Qué hacer en esas circunstancias? Apelar a la solidaridad se impone como necesidad, pero ¿cuántas personas son efectivamente solidarias, más allá de las buenas palabras de los discursos cristianos o de la izquierda? Por su lado, las y los migrantes andinos somos portadores potenciales del principio de reciprocidad. Digo bien, potenciales, porque no todas las personas andinas, de orígenes quechua y aimara, son practicantes de la reciprocidad, del mismo modo que, por ejemplo, no todos los cristianos son solidarios aunque la solidaridad sea un elemento central de su discurso. La especie humana no es, en general, generosa o solidaria; tampoco es sólo mezquina o tacaña. Todas y todos somos generosos y mezquinos, del mismo modo que somos portadores de un instinto de autodestrucción y de fuerzas de vida, eros o amor. No nos conocemos suficientemente, por dentro. Es muy grande el peso de los estudios estructurales de las culturas, pero los grandes esquemas, los modelos ideales no nos dicen nada sobre las personas de carne y hueso, individualmente consideradas. Recuerdo la célebre introducción escrita por Bronislaw Malinowsky en su libro *Los argonautas del pacífico occidental*, en particular su invocación para no limitarnos a los modelos, esencias o esqueletos de las sociedades, y ver también, al mismo tiempo, la carne, tejidos, músculos, nervios, venas y vasos sin los cuales los seres humanos simplemente no existiríamos (Malinowsky, 1963). Si nos limitásemos a repetir que el principio de reciprocidad es uno de los fundamentos de la socie-

dad llamada andina, descrito por John Murra y sus discípulos, no podríamos explicar y menos entender por qué en las comunidades quechuas y aimaras concretas y entre sus mujeres y hombres de carne y hueso, en las tierras altas o en Lima, hay millares de personas que poco o nada tienen que ver con tal reciprocidad. El salto de la dimensión social o colectiva a la esfera individual personal es aún un espacio lleno de sombras en lo que sabemos sobre las culturas. Luego de prestar atención debida a lo que ocurre en la esfera individual personal dentro de los grupos humanos es posible afirmar que el principio de reciprocidad es en los pueblos quechuas, aymaras y amazónicos del Perú, sólo un pilar potencial. Los individuos tenemos la libertad de tomar en cuenta o no los grandes principios de nuestras culturas. Nadie nos obliga a hacerlo y no hay mecanismo alguno de sanción efectiva para quienes no los toman en cuenta. Es obvio que muchas personas nos guiamos por esos principios, los reproducimos en nuestras vidas con mayor o menor fuerza, pero muchas otras no los toman en cuenta. Generosidad y mezquindad son rasgos que aparecen en individuos de todas las culturas del mundo. El reconocimiento de esta evidencia es, de un lado, un argumento a favor de la importancia mucho mayor que tienen los individuos y, de otro, una razón para suponer que el peso de lo social o colectivo es mucho menor de lo que se creía en la sociología, la antropología y el marxismo desde la segunda mitad del siglo XIX hasta ahora. ¿Significa lo que acabo de sostener que los individuos tienen genes de mezquindad o de generosidad? Sin duda, no hay razones serias para arriesgar una afirmación tan atrevida. En el futuro tendremos mejores argumentos para entender el significado de los individuos dentro de las culturas.

Ofreceré a continuación un ejemplo muy ilustrativo del modo cómo migrantes andinos tienen poco o nada que ver con el principio de reciprocidad. Se trata de Manuel Quispe Flores (nombre ficticio de un danzante de tijeras que vive desde hace 20 años en Villa El Salvador). Él le pidió a un antropólogo andino, amigo suyo, que fuese padrino de su ropa de baile. Aceptó el pedido sintiéndose honrado y contento. Manuel hizo en su casa, «una actividad»; en este caso «una pollada», invención reciente en los conos de Lima para conseguir una urgente cantidad de dinero. Familiares, amigas y amigos fueron invitados a asistir. En la ceremonia de «bautizo» de su nuevo traje de danzante, el padrino y su esposa le ofrecieron un regalo en dinero de alrededor de doscientos cincuenta soles, una botella de buen vino, dos botellas de ron Habana Club, tres botellas grandes de Coca-Cola, y un kilo de limones. El ahijado danzante de tijeras les dijo a los padrinos que compraran sus «tickets» para comer dos porciones de pollo a la parrilla con papas fritas y una docena de botellas de cerveza. Durante la fiesta, Manuel le dijo varias veces: «Padrinito, no te veo consumir. Gasta pues tu platita, padrinito, acuérdate que tu ahijado en un danzante pobre, muy pobre». No hubo en la ceremonia ninguna reciprocidad andina compartida. En condiciones ideales, siguiendo fielmente el principio de reciprocidad en ceremonias como ésa, el danzante ahijado debió

recibir a sus padrinos con un brindis especial, con hojas de coca kintu, en los 15 o 20 minutos de ceremonia a la amistad y al nuevo parentesco y, luego, con una comida igualmente especial. No hubo de parte del ahijado un solo gesto de generosidad ceremonial con los padrinos y lo más probable es que tampoco con ninguno de su familiares y amigos. Sólo su frase: «padrinito, no te veo consumir. Gasta pues tu platita, padrinito, acuérdate que tu ahijado en un danzante pobre, muy pobre». Es pertinente agregar que Manuel es oriundo de una comunidad quechua, que tiene un pleno dominio de su lengua y que conoce a cabalidad las reglas ideales y prácticas de la reciprocidad andina, pero no tiene un trabajo estable o bien remunerado; es un vendedor ambulante con muy poco dinero como capital de trabajo, una familia de cinco miembros y una casa en Villa.

Por su lado, limeñas y limeños sin influencia importante alguna de los pueblos indígenas peruanos, llegaron a la Tablada de Lurín sin ningún principio de reciprocidad en su bagaje cultural, pero sí con un discurso cristiano de solidaridad muy elaborado. Hablando de este encuentro entre limeños y serranos, recuerdo una frase de María Elena Moyano, en una conversación en diciembre de 1991, dos meses antes de su asesinato: «El arenal nos igualó, ¿quién podía sentirse superior al otro si ninguno tenía más que el otro? ¿De qué podíamos presumir? Carecíamos de todo y necesitábamos toda la ayuda posible. Estábamos solas, pero dispuestas a comenzar de cero».

Encuentro de Donatila Gamarra con el egoísmo

> Aprendí a valorar. Había mucha pobreza, se sentía. Si bien ahora más cruda, pero yo ese tiempo los veía... Una cosa es que la veas y otra que la leas. Cuando yo veo la necesidad, de verdad la siento, y la asumo como mía. Ya después mi esposo se quedó sin trabajo, tuve una etapa muy diferente, pero aprendí. Y esos años a mí me calaron muy hondo.
>
> Yo tuve una formación muy cristiana, la madre me había formado sobre valores, entonces yo tenía todo eso y tenía que asumir. Tenía mi gran reto y mi responsabilidad aquí. Lo que sí note es que como yo vengo de un hogar cristiano, católico, acá yo no iba a misa, miraba a los pobladores que iban a misa y veías que les faltaba solidaridad, no sabían compartir; es decir yo sentía la otra parte, la mezquindad, el egoísmo. Estaban en otras condiciones. Yo los veía que venían de misa, pero no son capaces de compartir con la gente que necesita. Empecé a cuestionar y hacer cosas y eso me alejó de la Iglesia, a la gente que iba a misa. No a los párrocos. Esto porque de alguna manera donde yo venía sí compartíamos, nos solidarizábamos, íbamos a visitar a los enfermos, nos preocupábamos por la juventud. Era otra la situación, y la población creyente católica no hacía nada. Esta gente que iba a la Iglesia no hacía nada. ¿Por qué tenía que ir con ellos si igual no iba a solucionar nada?

> En el primer momento cuando yo llego a Villa El Salvador no siento lo que es solidaridad. Para mí porque los cristianos tenemos conocimientos y estamos formados dentro de una moral y somos los primeros que tenemos que actuar. Eso es lo que yo no sentí. De repente a nivel dirigencial, los vecinos sí sentían esa solidaridad al ordenar lo que tenían que hacer. Pero yo era muy exigente. Era un idealismo que exigía al resto igual más aún si eran católicos. Ellos eran los primeros que tenían que dar su colaboración, y eran los llamados a dar primero, no tenía por qué pedírseles. Eso era mi cuestionamiento de repente porque era muchacha y ahora lo miro desde otro ángulo. (Entrevista de Pedro Jacinto a Donatila Gamarra, ex presidenta de la Federación Popular de Mujeres de Villa El Salvador, FEPOMUVES, Villa El Salvador, abril de 1998).

Solidaridad elemental: Comités del Vaso de Leche y Comedores populares

Instaladas en la Tablada de Lurín en el invierno de 1971, las primeras mujeres tuvieron que ayudarse y asumieron la responsabilidad de organizarse para conseguir que una cisterna les lleve agua, aunque tuviesen que pagar precios más altos que cualquiera familia limeña que disfruta de ese servicio en su casa, y que una empresa de transporte como la Banchero (de buses amarillos, símbolo de los primeros tiempos en Villa El Salvador) les ofreciera ese servicio. Cuando la crisis económica de los años ochenta y noventa del siglo pasado golpeó muy fuertemente a los pobres de la ciudad y el campo, Alfonso Barrantes prometió en su campaña para ganar las elecciones municipales de Lima, en 1983, ofrecer un Vaso de Leche a cada niño. Cumplió su promesa y desde entonces el número de Comités del Vaso de Leche se ha multiplicado y extendido en Lima y en casi todo el país. Cuando ya no era posible que las familias de pobres en Lima tuviesen el dinero necesario para preparar un almuerzo para la familia surgieron los comedores populares como una solución transitoria de emergencia, que tiene una larga historia que viene des los años setenta del siglo XX.

Pilar Anchita habla de los primeros comedores populares en Villa:

> En el primer sector nunca había comedores. ¿A quién dejo mi hijo si quiero ir a trabajar? No hay con quién, era una necesidad. Le encargo a la vecina, pero a qué hora va a comer y qué va a comer. Entonces, hay que hacer un comedor. A mí siempre me gustaba vender comidita, desde chiquita jugaba a la comidita. Entonces decía tendríamos que hacer un comedor, pues. Para eso, ya comencé a asistir a las asambleas, a las reuniones de manzanas. Era el 74. Yo había visto antes un comedor municipal en La Victoria, un día que no tenía plata y quería comer en algún lugar que cueste barato. La gente que comía en ese comedor, eran todos antihigiénicos, sucios, pero al ver que tenían que recibir un tenedor, un plato que parece fuente para recibir mi comida. Ay, dije, toda esta gente en

> ese mismo plato, ay, me van a contagiar sus enfermedades. Estos qué cosa serán, qué enfermedades tendrán; mejor no como, y me regresé. Pero llega el caso que mi hermano Fortunato comía en el comedor de la Universidad, [la llamada «muerte lenta» de la Universidad de San Marcos]. Yo pensé que ese comedor de la Universidad funciona de otra manera. Los universitarios entran con ticket y comen sirviéndoles en sus charolas. Para eso yo ya no era chola bruta porque ya había avanzado bastante, ya había experimentado todo, sabía más o menos qué es lo que podía hacer. Mejor voy abrir un comedorcito así, como están haciendo allá, parecido, aunque sea chiquito. En la sierra hacen olla común para fiestas, se cocina en paila; hay que hacer igual. Mejor juntando la plata. Para trabajos comunales se junta papa, carne y se hace cocina en la comunidad en cantidad. Entonces, es como cocinar en una olla grande cuatro o cinco mujeres y juntándose su platita se invierte poco y se come. (Entrevista de Rodrigo Montoya a Pilar Anchita en Villa El Salvador, mayo de 1997).

Circuito globalizado de caridad

En los comedores populares convergen cuatro núcleos de actores: 1) millares de familias de pobres en las ciudades y el campo, que no tienen recursos para sobrevivir por sus propios medios y que no tienen literalmente ni para comer; 2) los países de alto desarrollo capitalista, principalmente Estados Unidos, que a través de instituciones como USAID colocan parte de sus excedentes de alimentos en países del tercer mundo como Perú; 3) organizaciones de caridad de las diversas iglesias (CARITAS, Iglesia Católica; OFASA, adventistas, CARE, evangélicos) que son intermediarios entre USAID y las familias pobres, y 4) las organizaciones estatales que como el Programa Nacional de Apoyo Alimentario, PRONAA, se ocupan de ofrecer ayuda alimentaria a los pobres del país. Se trata de un vasto y complejo circuito globalizado de caridad, surgido para aliviar pero no resolver el gravísimo problema del hambre. Es enteramente cierto que miles de personas morirían de hambre si no contaran con estos programas de ayuda y caridad, y es igualmente cierto que estos programas no resuelven los problemas de pobreza extrema y desempleo. Su desaparición por falta de beneficiarios sería un precioso indicador de que los países resuelven sus problemas; su mayor extensión y multiplicación revela que, desgraciadamente, los problemas se agravan en vez de resolverse y que el tan publicitado «desarrollo» y la «ayuda para el desarrollo» en los últimos sesenta años ha servido para muy poco. Por más cristiana que parezca, la caridad no es parte de la solución de los problemas; sólo es un pequeño analgésico que sirve para que los problemas de fondo sigan siendo soportables y no terminen en una explosión social.

A comienzos de los años cincuenta del siglo pasado, con la intervención de doña María Delgado esposa del entonces dictador Manuel Apolinario

6. Mujeres del Comedor Popular en Villa (Foto: Rodrigo Montoya Rojas).

Odría aparecieron en Perú los primeros Clubes de Madres y los primeros apoyos de las iglesias, católica, adventista y evangélica con la ayuda alimenticia de USAID. Desde entonces, la crisis se agrava en vez de resolverse. A fines de los años setenta surgieron los primeros comedores populares por iniciativa de las iglesias, que luego tomaron vuelo con el programa de cocinas para comedores que la señora Violeta Correa, esposa del presidente Belaunde Terry, propuso en 1982. Los primeros Comités del Vaso de Leche se formaron en 1984. En 1994, en Lima Metropolitana estaban registradas 4.848 organizaciones con servicios de comedor tanto en Clubes de Madres como en Comedores propiamente (Blondet y Montero, 1995: 96)[24].

Izquierda Unida: promesa de un Vaso de Leche por cada niño

Sensibilizado por el problema del hambre y la pobreza extrema de los niños en los conos y otros barrios populares de Lima, Alfonso Barrantes, abogado y dirigente de Izquierda Unida, prometió, en su campaña de 1983 para ser alcalde de Lima, un vaso de leche por cada niño. Un año después, cumplió esa promesa.

Rosa Málaga cuenta:

> El día 4 de abril de 1984 se inicia al fin el Programa del Vaso de Leche, una de las promesas centrales de la plataforma de gobierno del alcalde socialista de la capital peruana Alfonso Barrantes Lingán... Esa mañana de abril cerca de un millar de mujeres habían juntado ollas, cocinas y primus, acarreado leña y agua, para que al llegar la mañana estuvieran listas para repartir leche a los niños de sus asentamientos. Las pioneras fueron escogidas entre las más pobres de Independencia, San Juan de Miraflores, San Juan de Lurigancho, Villa El Salvador, Chorrillos, Comas, y El Cercado. Para ello se tomó en cuenta la experiencia de organización de cada una de estas comunidades así como sus niveles de pobreza. El Nazareno, pueblo joven asentado en los arenales altos de Pamplona, parte Sur de la ciudad, extremadamente castigado por la miseria, lucía en sus casitas de esteras y cartón, banderas peruanas, signo inequívoco de lucha o de fiesta en los barrios marginales. Hasta allí llegó el alcalde Barrantes a compartir con los niños, que lo aguardaban bajo el sol, la primera jornada del Vaso de Leche. (Citado por García Naranjo, 1994: 101).

Cecilia Blondet reproduce en su libro el relato de la hermana (católica) María Vander Linde, en 1994):

24 El libro de Carmen Tocón Armas *Entre ollas y cucharones* ofrece buena información sobre las organizaciones de mujeres y la alimentación (Tocón, 1999).

Las señoras dijeron que no querían seguir trabajando con Obra Filantrópica de la Acción Social Adventista, OFASA, porque les explotaba mucho, se enfermaban ellas y sus niños y además les daban menos cantidad de alimentos que lo que les tocaban. Me pidieron que yo les apoyara para que CARITAS les dé víveres en lugar de OFASA y que los trabajos sean un poco más considerados; me pidieron que yo interceda como parte de la Iglesia para que los respeten un poco más. Yo propuse ayudarlas bajo una condición: que los víveres no se distribuyan en crudo sino que se preparen colectivamente y que cada uno recibiera de acuerdo al número de miembros de su familia, porque según los reglamentos de la USAID, que seguían CARITAS y OFASA, a cada persona le daban una cantidad fija, independientemente del número de miembros de su familia. Si se preparaban los alimentos entonces se facilitaría la distribución de alimentos de acuerdo al número de personas, evitando también el desperdicio de los alimentos.

Eso sí, fue una exigencia mía, porque yo ahí me he puesto fuerte... Las señoras inicialmente no quisieron, pero yo les dije, no trabajo con el otro programa. Entonces después empezó un grupo con el desayuno, conseguimos víveres de CARITAS y entonces preparamos desayuno tipo olla común, pero sólo desayuno. Eso era en el 78. En ese año se fundó el primer Comedor, el Comedor Unión de Comas. De ahí se fueron formando otros, hasta llegar a diez para preparar desayunos. Como la situación estaba cada vez más difícil, un buen día vino un grupo y dijo: nosotros hemos hecho como olla común para almuerzo. Eso es a inicios del 79. Luego esa experiencia se compartió y replicó (Blondet y Montero, 1995: 56-57).

Pilar Anchita recuerda el hallazgo de OFASA:

Nos organizamos bien bonito, después llegaron apoyos, se repartía pescado enlatado, polenta, leche para los niños. También yo atendía el tópico de salud al mismo tiempo. A trabajar salía en las mañanas y regresaba en la tarde a realizar el trabajo. Pasamos a realizar el Programa de OFASA y el Programa duró bastante tiempo. Pero no me pagaban, me daban en alimentos, leche, atún, aceite, y polenta. El trabajo lo hacíamos Ad Honorem. Y entonces decíamos: cómo las madres van a recibir, sólo se sientan escuchan y no hacen nada. Entonces pensamos un día, que cómo van a estar sentadas las madres reciben y se van, solamente les enseñan a preparar el punto y se acabó. Algunas madres no preparaban ni la polenta, lo mal usaban. Entonces OFASA por intermedio de INABIF y el Ministerio de Salud que había y Centro de Salud que había acá en San José, de allí solicitan y viene el Programa de Nutrición a enseñar a esas madres para que preparen. Esta gestión se hizo por reclamo de nosotras. Habíamos cinco promotoras y yo era la cabeza de ellas. Había otro programa en Grupo 18, y acá.

Pensábamos cómo iban a preparar la señora, porque no sabíamos. Les decíamos que hagan mazamorra, como maíz molido. Pero no sabían qué mas cosas hacer. Entonces ellas solicitan a OFASA, porque esa fecha nosotros no conocíamos a OFASA y llega unas señoritas nutricionistas a enseñarnos. Se cita a todas

las madres, en la pampa, porque no teníamos locales, para eso ya se les explica a las señoras en reunión que tenían que capacitarse para preparar ese alimento y les iban a enseñar bien. En verdad les enseñaron, hacer tortas, budines y kekes. Allí aprendemos a hacer budines con piñas, con manzanas, haciendo hervir, hasta a mí me había gustado. Todos estábamos gordos. Ahora ya sabíamos cocinar y entonces decíamos ¿y ahora qué hacemos? Como yo soy la cabeza no sabía que les iba a enseñar, ¿qué hacía? Y ellas me preguntaban: entonces, señorita Pilar ¿y ahora qué hacemos?, y seguimos reuniéndonos. Yo tenía unos secadorcitos que había hecho como una telita, como un decorado, algo así y yo lo había llevado como una telita para darles refresco a las profesoras. Y me preguntan: si esto es tela. No es tela —les digo— es de costalillo, lo he lavado y lo he hecho. Y me preguntan, oye tu mantelcito que hiciste ese día, puedes traerlo, me dijo una de las profesoras que era costurera. Y me da la idea la señora, mejor nos reunimos todas las señoras una vez por semana y vamos a hacer las secadoras de mano. Y luego visitamos a todas las señoras para consultarles si nos juntamos, para tener conversaciones por las tardes y ver qué hacemos. Acuerdan que sí. Entonces, todos acordamos para cocinar un budín, y todos traen su costalillo y nos podemos a bordar. Y yo me encargaba de los dibujitos con lápiz: una pera, una manzana, puras frutas y cosas. Las señoras comienzan a bordar. Formamos un tallercito de bordados y tejidos. Decíamos que como sólo íbamos a ser mujeres de PALPAN, solamente para comer y se acabó. Entonces salieron bien los secadores, entonces, cada uno hacía cinco secadores y los vendíamos, hicimos un fondito. Después con esto voy a comprar lana, el costalillo yo les había regalado, porque tenía relaciones con una panadería y como era representante de salud del Grupo, de INABIF y todo eso; era elegida de la comunidad y me iba a la panadería, a decirle al señor: regáleme unos costalillos, pero nos vendieron bastante en dos soles. Esa fecha dos soles era plata. Entonces todo esos costalillos los habíamos hecho, las señoras fueron a vender y juntamos plata. Decidimos otro día, para juntarnos en otra reunión y ya nos organizamos, formamos directiva, tesorera todo. Era la Asociación Madres del PADPAN. Decía que era programa padpanesa, junta directiva solamente yo era promotora de salud porque no había autorización para formar la junta directiva. Entonces formó la junta directiva y tengo todo un problemón, para eso el director del Hospital era un doctor Urcia. (Entrevista de Rodrigo Montoya a Pilar Anchita en Villa El Salvador, Mayo de 1997).

Centrales del Vaso de Leche y comedores

Al multiplicarse los Comités del Vaso de Leche y los Comedores Populares creció la importancia de las mujeres en Villa El Salvador[25]. Madres solteras,

25 14 centrales del Vaso de Leche y cinco centrales de Comedores Populares en Villa El Salvador, en 1998, constituyen un claro indicador.

mujeres separadas con hijos y otras con esposos, trabajando a tiempo completo o como ambulantes eventuales asumieron la responsabilidad de conseguir los servicios básicos (escuelas, postas, líneas de transporte) y las ayudas indispensables para la alimentación de los hijos. Sólo faltaba un paso: crear una organización de mujeres que no existía en la historia del país. No eran feministas, sino mujeres en lucha con graves problemas de pobreza en uno de los cuatro conos de Lima. Optaron por una Federación Popular de Mujeres de Villa El Salvador. Es pertinente una reflexión sobre el carácter «popular» que establece una diferencia clara con los movimientos feministas surgidos principalmente en las capas medias de Lima. No se trata de una organización no feminista u opuesta a las organizaciones feministas sino de un feminismo distinto, surgido entre mujeres pobres en solidaridad explícita con sus esposos para hacer frente, al mismo tiempo, a la pobreza y también en contradicción práctica con el machismo de los maridos, en particular, y hombres, en general. Se trata de un caso muy particular en Lima y Perú. A diferencia de otros procesos de ocupación de tierras urbanas y surgimiento de nuevos asentamientos en los conos Norte, Noreste y Central desde 1950 hasta hoy 1990, lo particular de Villa El Salvador podría ser el surgimiento de un liderazgo femenino múltiple y del caso muy especial de Maria Elena Moyano, como figura de mayor relevancia. Esta podría ser una buena razón que explique por qué no se formaron otras federaciones de mujeres en esos conos, tampoco una central limeña de federaciones de mujeres y menos una central nacional. Podría agregarse también que Villa El Salvador contó con un apoyo del Estado peruano y una muy importante solidaridad a través de la Cooperación Internacional y las ONG[26].

María Alva, responsable de la organización del Vaso de Leche en Villa El Salvador, expresa:

> Tenemos [en la FEPOMUVES] una Comisión de salud de autofinanciamiento, que atiende medicina general, pediatría, ginecología, laboratorio, y atiende partos todo el día. También tenemos los talleres, y ahora se está haciendo capacitación de empresas. La FEPOMUVES va a formar sus empresas propias para generar puestos de trabajo, para las mujeres. Ya tenemos el local, la infraestructura, pero nos falta el financiamiento para implementarlo. Quisiéramos una empresa de gestión, y hacer talleres que trabajen desde sus propios hogares que lleven los productos allí para que se comercialice, y el local sea el centro de abastecimiento. Luego también tenemos un proyecto para crear la Casa-Refugio. Tenemos la infraestructura también de lo que es la Casa de la Mujer, y que se cobije a la mujer y a sus niños. Nos falta financiamiento. Esto ya lo presentamos a nivel nacional.

26 Sin el apoyo del gobierno español no habría si posible que a Villa El Salvador se le otorgase el premio Príncipe de Asturias.

Muchas mujeres tienen el maltrato familiar, psicológico y no tienen donde refugiarse, donde acudir. Y este es el mayor problema en este caso. Pero todo esto es un proceso. Y nosotros no estamos estirando la mano para que nos obsequien, quisiéramos que eso se mantenga como proyecto para que se mantenga. Aquí no nos apoya la Municipalidad ni del Gobierno, ni de otras instituciones. A esta directiva se le ha cerrado todas las puertas. La crisis económica es muy difícil pero nosotros queremos generar algo de lo que se puedan valer las mujeres. Y no siempre tengan que estar dependiendo de algo. Nosotros lo hacemos por nuestra cuenta. Ninguna ONG nos apoya. Pero nos queda hacer esto.

Los Bancos Solidarios, es para las mujeres de pequeños recursos que se dedican al comercio. Esto se obtuvo con apoyo de [no recuerda de quién] viendo que se genere un poco más de capital. Primero formamos cinco bancos ahora estamos en nueve, que tiene desde luego sus dificultades. Tienen dos mil quinientos dólares a cada grupo de mujeres para que se hagan el préstamo respectivo de cien dólares y devuelven semanalmente diez dólares, con un interés de dos por ciento. Cada mujer devuelve sus cien dólares con sus intereses pero tiene que ahorrar sesenta dólares propios. Y estamos viendo en un proceso de que sea este dinero los años y luego de hacer un capital para nuevas mujeres que quieran formar sus pequeños bancos y generen sus pequeños ingresos propios. (Entrevista de Pedro Jacinto a María Alva Lucano, ex presidenta de la Federación Popular de Mujeres de Villa El Salvador, FEPOMUVES, Villa El Salvador, marzo de 1998**).**

El relato de Julia Garrido, una hermosa y joven mujer, objeto de múltiples deseos, ilustra el drama de la mujer en un universo eminentemente machista

De allí comencé a traer queso, pero tenía miedo, miedo, por las muchas cosas que me pasaron. Por ejemplo, me iba a repartir queso, y en eso estaba distraída y un hombre se me acerca, y me habían mojado justo por carnavales, y le digo al señor: ¿pasa por acá la 122?, ese tiempo. Sí, me dice; me paré allí pero me dice: mientras usted espera el carro vamos te invito a tomar un café. En eso aparece una chica y me dice: amiga vamos, ese es buen amigo, él te va a comprar ropa, te va a vestir —me dijo, y agarré, tuve temor al señor y veía que me estaban siguiendo en un taxi. ¿Dónde me quieren llevar? A una señora que venía por ese lado le pedí que me ayude, ella me salvó. Me embarcó en el carro y me tuve que venir con ella, si no qué hubiera sido de mi vida.

Esa fue una, después, otra vez, fue por el Parque Universitario, estaba caminando con mi papá, y me dice: ahorita vengo, voy por allá. Al Palacio de Gobierno estamos yendo. Y en eso se acerca un hombre bien encorbatado, y me dice: niña, tu papá está bien enfermo, necesita medicina, vamos para regalarte bastante medicina. Y al final me acorralan dos, y en eso les digo: no señor, mi papá está bien. Y él me dice: tú vives en Villa El Salvador. Me trataba de estudiar y yo como veía

que no era tan señor, y le digo que mi papá está sano. Y en eso pasa una señora abuelita y me agarro de ella, y le pedí que me ayude, y la señora me ayudó. He tenido varias cosas que me habrían pasado. En el colegio también donde estudiaba cuando no tenía venta no podía cancelar mis cuotas. Le decía a mi amiga que no tenía plata. Qué voy hacer —decía, pero ella me decía: amiga, pero tú tienes talla, tienes todo, vamos una noche y te sacas buena plata —me decía—. Es para bailar en un bar y ganamos plata. Si yo hubiera hecho caso que hubiera sido de mi vida. Jamás me hice llevar por nadie. Yo aunque sea así, buscando la manera, he salido adelante, una vez que no me iba bien con el queso, y veía que los chicos compraban golosinas en las tiendas y les vendían más caro, yo compraba golosinas, kekitos así para venderles en el colegio particular, allí les ofrecía. Así pagaba mis mensualidades. Así he salido adelante.

Yo quiero un hombre honesto, trabajador más que todo, que sea un hombre optimista, que me hable de futuro, y me diga, tú haces esto, yo hago esto y así salir adelante siempre optimista. Pero un hombre que me hable de otras cosas no, yo que quiero hablar de negocios y él se disimula. Eso no. Tengo mi perrito que me cuidaba y ladraba pero, para que nunca me faltaban el respeto. Intentaron emborracharme, cuando ellos querían servirme yo tomo, les decía, tengo manos, si no tuviera manos allí, sí les pidiera que me sirvan. Había dos hermanos solterones que estaban templados de mí. Conmigo pierdes, les decía, porque si no arreglas tu choza que se está cayendo, peor será mi choza, les decía yo. Eran de Yauyos, pero ellos siempre me han respetado. He discutido todo porque había gente muy abusiva, yo ponía mi estera de ese lado y ellos dejaban basura allí. Yo limpiaba mi choza, todo. Salí de allí con pena, soñaba tener mi terrenito, pero ya algún día voy a tener algo mejor. (Entrevista de Rodrigo Montoya a Julia Garrido, Villa El Salvador, enero de 1999).

Tasa de solidaridad

En los comedores populares y en los comités del Vaso de Leche trabajan las mujeres de más alto grado de necesidad y de solidaridad. No lo harían si tuvieran recursos para alimentar a sus familias. Trabajan en condiciones muy duras, midiendo el poco dinero que reciben por los almuerzos y desayunos que preparan, recibiendo salarios más simbólicos que reales.

El siguiente cuadro presenta una aproximación a lo que podría ser un severo contraste entre una alta tasa de solidaridad, expresada en horas de generosa entrega para los demás (en ultima instancia también para sí mismas) y la pobrísima remuneración que reciben en dinero. Las mujeres del Comedor Tres Marías son las más sacrificadas pues su remuneración de un día de trabajo equivale a sólo el 6% del salario mínimo de entonces. Siguen, después, las madres del Comité del Vaso de Leche del sector 1, grupo 7, con el 11,6%. Las del Comedor Parroquial «San José» tienen el 27,8% y las mujeres del Club de Madres AFEDEPROM, con el 48,3 % bordean la mitad.

TASA DE SOLIDARIDAD

Cálculo de la remuneración que las señoras reciben por su trabajo en los Comedores Populares y los Comités del Vaso de Leche. Lima, Villa El Salvador, 1998; en nuevos soles (un dólar = 2,82 nuevos soles)

Grupos De Mujeres	Nº de señoras que trabajan	Nº de horas de trabajo de cada una	Nº de raciones	Precio de cada ración	Gasto total diario	Pago en número de raciones	Precio del trabajo por hora	Porcentaje del salario mínimo mensual
Comedores populares								
Club de madres AFEDE PROM	5	4	80	1,00	80,00	7,00	1,75	48,3
AFEDE PROM Tres Marías *	2	4	75	1,00	75,00	1,00	0,50	6,0
Comedor Parroquial San José	4	4	106	1,20	103,00	4,80	1,20	27,8
Vaso de Leche Sector 1 Grupo 7	5	4	993			7 vasos de leche **	0,50	11,6

* ADEPROM, Asociación Femenina de Defensa y Promoción de la Mujer.

** Cifras calculadas.

Como no valoran su propio trabajo en términos monetarios, es evidente que las mujeres de los comedores populares y de los comités del Vaso de Leche no tienen en mente el cálculo del costo-beneficio. No es posible suponer que en condiciones de extrema pobreza sea posible que en un corto plazo surja una mentalidad de tipo capitalista.

Mujeres y política: paternalismo y manipulación

Las organizaciones de mujeres, gran novedad en los últimos 30 años, han sido y son objeto inmediato de atención por parte de iglesias, partidos y gobiernos. Los clubes de madres, primer embrión de organización de mujeres surgido por mediación de la Iglesia Católica, no interesaron a los partidos y gobiernos. El principio del clientelaje colonial es muy simple: ayuda a cambio de apoyo; si no hay apoyo no hay ayuda. En tiempos de Fujimori y Montesinos (1992-2000) esta práctica llegó a su mayor extremo y transparencia pues sus agentes políticos obligaban a las madres de los comedores populares y de los comités del Vaso de Leche a asistir a los mítines de apoyo

al llamado «chino» en ómnibus especialmente contratados para ellas, dándoles una gaseosa, una visera y un polo con el rostro y las consignas del partido en el poder y, a veces, una propina de cinco nuevos soles o algo más. La amenaza era muy simple: si no van a aplaudir a Fujimori, no recibirán los alimentos para los comedores y la leche en polvo. Un grosero chantaje como este es norma en la política peruana desde hace mucho tiempo. Cuando el Apra ganó la Alcaldía de Lima, luego de Barrantes, hizo todo lo necesario para tratar de «controlar» los comedores y los comités del Vaso de Leche y reproducir el viejo modelo colonial: ayudamos a los nuestros y al resto en lo posible no. La última versión pertenece al partido Perú Posible del señor Alejandro Toledo. Sus militantes tienen los mismos apetitos de sus adversarios y las mismas ganas de querer controlar todo. Llevar señoras de los comedores y comités, en ómnibus desde los conos en apoyo al señor. Toledo es una práctica debidamente registrada por las cámaras de televisión. Los discursos sobre el cambio van por un rumbo y la práctica política sigue por el viejo cauce colonial.

Antes de que los partidos y los gobiernos tratasen de controlar a las organizaciones de mujeres, el principio colonial fue reproducido por la Iglesia Católica y luego por las sectas de evangélicos y adventistas, en abierta contienda por el control de las almas aquí en la tierra y en su supuesto acceso al cielo.

Los testimonios de Esperanza De la Cruz y de María Alva son elocuentes:

> Dijimos que sí, que todos estábamos de acuerdo pero que teníamos que coordinar con la Iglesia. Otro cantar. Eso si era un poco complicado. Dijimos que sí. La monja no quería aceptar a pesar de que el Padre ya lo había aceptado. Es que la monja quería ser la organizadora de los comedores parroquiales. Y se armó con un grupo de mujeres, les dio el equipo, los elementos para que puedan armar un comedor y las ayudó a ellas. Porque el grupo que yo tenía no los miraba muy religioso. Además tenías que participar mucho, estar dentro de la Comunidad Cristiana, constantemente en la Iglesia para que te vean y te apoyen. Y como no éramos muy fervientes de la Iglesia, y lo que me interesaba era hacer algo, entonces no teníamos mucho respaldo. Al final decidí —como no se nos daba esa oportunidad— entrar al comedor parroquial que se había creado en mi grupo. Empiezo a trabajar en el comedor parroquial, después vi cómo se trabajaba, pero teníamos que someternos a lo que decía el cura y lo que decía la monja. Había que pensar de modo muy disciplinado. De allí pensé, no voy con esto, pero estuve trabajando. Después vino lo de Alan García. Me dijeron que haga comedores que el Apra nos puede apoyar. Hice el primer comedor en mi grupo con Alan, hasta ahorita está funcionando. No me interesó con qué Gobierno, la cosa era crearlo.
>
> En el Segundo Sector, ya los comedores que éramos independientes de la Parroquia, hablé con José y le dije que teníamos que ser independientes. Yo ya tenía a mi mando 18 comedores. Estaba una chica que se llamaba Dora Villanueva, era la presidenta yo también, era directiva. Entonces, nos reunimos y dijimos nosotros

no estamos para estar sometidos a lo que nos dice la monja y lo que nos dice el cura. Siempre nos reuníamos en la Iglesia, y había contradicciones con Marcela. Entonces, lo que hace Marcela es dar un ultimátum, dice, los que se quieren quedar con la Iglesia que se queden; y los que se quieren quedar independientes que se vayan. Pero sin saber de la maniobra que nos iban a quitar el pan, que era de lo que más sufríamos. Entonces, mientras estábamos en la Iglesia, nos regíamos por el Código que nos daba la Iglesia. Optamos por ser independientes y 18 comedores parroquiales se quedan conmigo. El pan venía, pero de la noche a la mañana a la tercera semana me lo quitan. El argumento era que CARITAS solamente respalda a los que están dentro de la Iglesia. En ese momento no me llevaba con Eugenio que era el otro cura del Segundo Sector y tenía que someterme a lo que decía el cura. Un poco que al cura no le cuadró muy bien, enseguida ya conocíamos a María Elena, ya estábamos por el año 1983, María Elena ya conocía mi trabajo de los comedores, no era yo de la FEPOMUVES, todavía no había en ese momento. Con María Elena ya lo conocía, porque íbamos a los debates. Pero ella no era dirigenta. Yo sí era dirigenta de organización vecinal. Pero ella me decía, tienes que decir esto, me daba una propuesta, y yo hablaba. Una vez no podía decir porque era acuerdo de mi grupo. Entonces así nos fuimos conociendo. Esa vez estaba embarazada de Davicito, me acuerdo muy bien.

Por otro lado, seguía con mi problema y sufría mucho. Fui hablar con la madre María Rosa, pensando que tenía una esperanza que nos siga apoyando. Nosotros le dijimos que le íbamos a seguir pagando puntual y que si no podía regresar el pan, que nos de una oportunidad igual, pero no. Me quedé con los 18 comedores, pero no nos dieron el pan. Seguimos tomando el quáker todos los días. De allí vimos qué podíamos hacer, cualquier tipo de gestión para conseguir el pan. En ese momento estaba todo el auge de la organización —el 83— y pido ayuda a OFASA pero tenía que tener una línea política para OFASA. Pertenecer un poco a los adventistas. Como tenía siempre de modo carnal de ser rebelde, no me iba a someter a lo que se me diga. Estoy más contenta en la línea que hacíamos, y que queríamos construir un local, y podemos hacer un trabajo en conjunto. Entonces como yo era dirigente, presentamos un proyecto y nos aceptaron en OFASA. Entonces, comienzan a dar víveres a las mujeres y nos aceptaron. (Entrevista de Rodrigo Montoya a Esperanza De La Cruz y Lucho Loyola en Madrid, España, diciembre 1993).

Todos eran decisiones de los grupos y de las manzanas. Los esposos apoyaban porque era necesario y era obligado. Y más bien nosotros conversando decíamos al esposo que no podía hacerlo por la recarga de trabajo, que tenía que apoyar entonces. Luego ya un poco más agigantado. En el año ´84 nos reunimos cinco mujeres de distintas familias pero habíamos visto que se podían tener tres niños como máximo y habíamos para formar un comedor. Ese año vino un aprista de Surquillo y nos dio la charla para formar un comedor popular, entonces no teníamos utensilios, todo era de nosotros mismos. Entonces decidimos formar un comedor, pero esta experiencia era de una recompensa de cinco menús por persona que trabajaba.

Empezamos a dar servicio en la casa de una compañera y no daba resultado porque le faltaba gente. Pero luego, nos pusimos el lugar más apropiado. Acá mi casa no estaba todavía construido era de esteras, o sea, estaba cercado con eternits y nosotros habitábamos al fondo.

Después decidimos venir a mi casa con apoyo de todos. De allí empezamos a cocinar por la cercanía a la avenida. Luego saqué mi cocina. Todo fue prestado por las autogestionarias, en ese entonces estuve trabajando en OFASA. Entonces no entregaban aceite, harina, y cosas que yo entregaba al comedor debido a que no consumíamos mucho. El comedor San Martín de Porres se empieza a levantar, tuvimos bastantes comensales, porque temprano hacíamos la relación y les decíamos tal comida vamos a preparar y pegábamos la pizarra afuera. En ese tiempo había PAIT y los trabajadores del PAIT consumían acá. Había bastantes comensales. A mí nunca me colaboraron con el agua ni con la luz.

No me he fijado en esos detalles, empezamos a comprar pequeños servicios, a levantar pero nunca pudimos comprar una cocina, una olla. Entonces todo era prestado. En ese entonces el Apra tenía sus bases sectoriales y una vecina que vivía acá en el Grupo, pero a mí no me parecía tan buena la presidenta, la veía que se metía. Entonces nadie se daba cuenta de lo que podía suceder después. Así venía siempre. Hasta que formamos el Club de Madres. Pero yo ya no quería proseguir, porque trabajaba en OFASA.

Y entonces, los secretarios apristas que estaban viniendo constantemente, visitaban por acá hasta con reuniones en Palacio de Gobierno y se acudía también a las charlas en el Grupo 26. Cuando entra Alan García y se van a entregar las cocinas a los comedores. Y esta señora divide el comedor, sin tener mayoría nos traiciona. A nuestros comensales que venían a mi casa, se los corta y se los lleva a su casa. Y empieza a cocinar y con nuestro nombre del comedor. Se peleó con la presidenta, se pelean duro y la desconocen. Pero a nosotros, con los grupos que habían formado otros comedores nos decían que reclamemos que no nos dejemos quitar el comedor. No lo dejen.

Pero esta era una mujer muy hábil, y entonces yo había hecho unos lindos vestidos en OFASA y se los lleva a una feria que se estaba realizando. Después viene y me dice que no le habían pagado y no me paga. Pero yo no tenía apuro que lo venda. Otras me habían dicha que había vendido a muy buenos precios. Después esta señora viene y divide el comedor y la cocina le llega a ella. Los vecinos todos estaban de acuerdo que la cocina se debía de reclamar para nosotros, pero ya lo dejamos. A mi me decían las compañeras para lucharlo. Se llevó el comedor, y de paso los clientes. Es que ella era del Partido Aprista. Y decidimos dejarla a la señora, luego les llegó el subsidio, y lo dejamos. Pero nosotros no manteníamos la lucha porque estábamos en desventaja frente a ella que era del Partido.

Lo que a nosotros nos dolió fue que los encargados de esta zona del Partido Aprista vino a formarnos, a capacitarnos y no nos respetaron. Pero todo se paga, la señora que hizo todo esto ya falleció y ha sufrido mucho. A nosotros nos dio mucha pena. De todos modos nos quitó el comedor.

> De allí yo ya no quise saber nada con las directivas. Mejor propuse mantenerme como beneficiaria, y no como directiva. Suceden muchas cosas. (Entrevista de Pedro Jacinto a María Alva Lucano, ex presidenta de la Federación Popular de Mujeres de Villa El Salvador, FEPOMUVES, Villa El Salvador, marzo de 1998**).**

«No nos respetaron». La frase dicha por María Alva ilustra el problema de fondo: los partidos se sirven de las mujeres, no las apoyan para que sus organizaciones sean más fuertes y para que ellas sean más autónomas. Tratan de controlarlas y para eso dividen. El ideal de un control no es posible sin el recurso de la división. Lo esencial en las mujeres de los comedores y los comités es asegurar que los alimentos de PRONAA y la leche de la municipalidad lleguen. Lo importante para los dirigentes intermedios y sus militantes más activos del gobierno es que el gobierno tenga el apoyo de la gente y que el partido controle todo lo que pueda y sea necesario. Ambos rumbos son distantes y opuestos. El encuentro de la necesidad y la práctica secular de manipulación política o religiosa no puede dar resultados más lamentables.

En condiciones de extrema pobreza las mujeres se guían por sus intuiciones y sensibilidades respecto de las personas que llegan de fuera con la promesa de la ayuda. No tienen una información sobre la política del país y tampoco un juicio crítico sobre los partidos e iglesias. En primera instancia, ellas tratan de asegurar la comida para sus hijos. En el fondo, cualquier concesión tiene sentido y es posible si sirve para que la comida principal del día y el vaso de leche en el desayuno estén asegurados. Insisto en un hecho central: el estado de necesidad y carencias de las mujeres pobres y muy pobres. Sólo tienen el presente inmediato. El futuro no existe, pensar en él produce dolor y por razones de simple salud mínima, lo mejor en evitar ese sufrimiento. El problema es más grave si se tienen en cuenta las carencias afectivas de mujeres madres de familias abandonadas por los maridos o simplemente solteras. El coraje para hacerle frente a sus vidas tan duras no es suficiente para moverse en situaciones políticas nuevas y enteramente desconocidas. Sus referentes son exclusivamente personales. Se confía o desconfía de las personas. No cuentan los partidos, las ideas, concepciones, principios y propuestas de largo plazo para que el país cambie. Los gobiernos, partidos políticos, iglesias y ONG que llegan a ellas lo hacen exclusivamente a través de individuos concretos y de sus prácticas. La idea de futuro, a mediano y largo plazo puede aparecer cuando las mujeres dirigentes tienen acceso a recursos de la cooperación internacional y las ONG —viáticos, colaboraciones diversas, no necesariamente salarios— y cuando incorporan en sus esquemas mentales ideas diversas trasmitidas por el personal de promoción de las ONG, los militantes políticos y algunos miembros de las iglesias.

En este escenario de prácticas políticas coloniales, recreándose permanentemente, actúan la multiculturalidad e interculturalidad del país. El grueso de mujeres en las marchas de protesta en Lima y en los cuatro conos

tiene el rostro andino del Perú, muchas hablan quechua o aimara en casa y en los mercados, principales centros de trabajo, en los comedores populares y en los comités del Vaso de Leche. Sólo excepcionalmente algunas de estas mujeres andinas están en puestos de dirección gracias al relativo dominio del castellano, requisito fundamental para la comunicación. La lengua materna indígena no cuenta en las relaciones interpersonales de la esfera política. Si por azar los militantes de partidos e iglesias hablan alguna de las lenguas indígenas del país, este recurso extraordinario no es utilizado porque la dimensión de la cultura sólo es tomada en cuenta como sinónimo de bellas artes (literatura, pintura, escultura, teatro, canto, danza, museos, etc) o, en última instancia, de folklore (costumbres diversas de los pueblos llamados tradicionales). Como inercia del pasado colonial se reproducen las prácticas discriminatorias fundadas en la supuesta superioridad de unos rasgos raciales sobre otros y, sobre todo, en los errores derivados de un mal aprendizaje del castellano, lengua oficial del poder en el país. Por eso, las mujeres andinas en Lima actúan en contextos nuevos y predominantemente hostiles. La riqueza de sus culturas y lenguas no les sirve ahí donde la vida no gira alrededor de la agricultura y la ganadería. Para comprar y vender, para servir como doméstica en una casa cualquiera, para trabajar como obrera eventual, los conocimientos sobre las plantas, animales y el cielo, por ejemplo, no sirven. Tampoco son útiles los mitos, cuentos, leyendas y canciones en su lengua materna. Todos estos saberes quedan guardados en archivos diversos de la memoria, se reactivan con extrema facilidad cuando se vuelve a la tierra de origen o, parcialmente, en las fiestas celebradas en Lima en honor de patrones y patronas de los pueblos, y se pierden, irremediablemente, cuando mueren los migrantes. Sus hijos, educados en castellano, en la ciudad, no reciben la posta. Su carrera es otra: son simplemente limeños por más que, en algunos casos, hayan recibido una importante influencia de la cultura de sus padres.

Aparte de la propuesta intuitiva del Movimiento Revolucionario Socialista, en la primera etapa de la CUAVES (1973-1983), ningún otro partido político, ONG o iglesia alguna, ha planteado la cuestión de la cultura y la política, de la cultura y el poder, hasta 2007. La fragilidad de la memoria histórica sigue siendo una debilidad profunda de los movimientos sociales que aparecen y desaparecen, desconectados de su propio pasado inmediato. Es notable el esfuerzo de los grupos de poder colonial en la derecha e izquierda para que esa memoria se pierda, como es también evidente la debilidad de una intelectualidad alternativa que centre su atención en la descolonización de la política y ofrezca recursos nuevos a los movimientos políticos y sociales para abrir otros horizontes de trabajo político desde abajo y aprender la propuesta zapatista mexicana da «mandar obedeciendo». Son los movimientos indígenas del último tercio del siglo XX en Bolivia, Ecuador y México los que han puesto estos problemas en la agenda política.

Sendero Luminoso y su propuesta para no volver a soñar

El despertar político de las mujeres de Villa El Salvador en los años ochenta se produjo cuando el escenario estaba marcado por cuatro hechos políticos fundamentales: 1) el sueño utópico de la CUAVES como proyecto político autónomo de otro poder, quedaba atrás; 2) la presencia de dos fuerzas irreconciliables dentro de la izquierda: de un lado, Izquierda Unida como alianza exclusivamente electoral y, de otro, Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru, MRTA, como dos propuestas igualmente irreconciliables de lucha armada contra el sistema[27]; 3) la casi desaparición política de la derecha, asustada y aterrada, y 4) el rotundo fracaso de la esperanza en el APRA, partido inicialmente reformista, que en el gobierno entre 1985 y 1990 mostró su ineptitud y corrupción. De la interacción de estos cuatro elementos resultó el fujimorismo como un rebrote de la derecha en estrecha alianza con las Fuerzas Armadas.

En los 20 últimos años del siglo XX, la aparente fuerza y el real encanto de las organizaciones populares no fueron suficientes frente a Sendero Luminoso y el MRTA, de un lado y de las Fuerzas Armadas, del otro. Una de las grandes paradojas de la historia peruana ha sido la simultaneidad del aprendizaje democrático de las organizaciones populares y de las mujeres en particular y las prácticas de la dictadura de Fujimori y Montesinos. Desde ambos extremos de la confrontación María Elena Moyano y sus compañeras de dirección fueron vistas como aliadas y como enemigas. Su sincero deseo de situarse al margen de las organizaciones levantadas en armas y de las fuerzas armadas resultó prácticamente inútil. En una conversación personal, dos meses antes de su asesinato, María Elena Moyano se sentía segura de no ser atacada por los senderistas que la habían amenazado dos veces. Sus argumentos eran tres: la fuerza de las organizaciones populares, su condición de mujer pobre y el color negro de su piel. Le dije que frente a un comando de senderistas armados con una metralleta, sus tres argumentos no tendrían valor alguno y que sólo tenía dos caminos: armarse para disparar primero o abandonar por un tiempo, prudentemente el escenario. Sus amigas más cercanas la convencieron de dejar el país y marchar rumbo a España con el apoyo del embajador de ese país y de su esposa. Fue en su última visita de despedida de Villa El Salvador que un comando senderista acabó con su vida el 15 de febrero de 1992. Sendero Luminoso cumplió con su amenaza y desde entonces el movimiento popular en Villa El Salvador ya no pudo seguir siendo el mismo. En contraste, el asesinato de María Elena Moyano sirvió para que

27 Lo notable es que los responsables de ambas propuestas las basaban en el pensamiento de José Carlos Mariátegui, uno de los fundadores del marxismo latinoamericano. La esperanza política en Izquierda Unida la convirtió en una fuerza política que ganó la primera alcaldía de una capital latinoamericana, en 1983.

millares de personas tanto en Villa como en todo el país perdieran la ilusión que tuvieron en Sendero Luminoso. Una evidencia quedó de modo transparente: matar a dirigentes del pueblo en nombre del pueblo es una brutal e inaceptable contradicción.

Cito, a continuación, algunos testimonios de mujeres dirigentas de Villa El Salvador sobre sus simpatías y antipatías políticas. Dice Paula Álvarez:

> Yo no tenía ningún partido al cual pertenecía. Simplemente yo era de izquierda sin establecerme en un partido político. Pero me mantenía en la izquierda. Evento que había, yo era la primera en marchar. Me decían, «ingresa al PUM». Una vez fui, pero no me gustó. Otra vez fui a una reunión de acá pero no me gustaba. No me gustó porque daban tareas, tenía que hacer tareas de distinta índole y cada vez dejaban más trabajos. Las reuniones eran muy seguidas. Después, me ponían como tarea invitar a las señoras a las reuniones y a mí me obligaban a reunir un montón de señoras. Pero a las señoras no les podía obligar a asistir porque ellas no piensan igual que uno. Qué van a querer las señoras. Yo con las justas puedo llevara a una que de algún modo puede querer. Pero qué iban a querer todas. Todas no quieren. Me obligaban a que las lleve. Me decían vea lo que hace para llevar a las marchas y a las reuniones a las señoras. Yo les decía que las señoras no entienden de partido todavía. Recién poco a poco yo pensaba hablarles uno por uno. A ver qué dicen las señoras. Entonces, un poco que discrepamos. Un día invitamos a muchas señoras, se dio el caso que creo que había un mitin, entonces a toditas nos querían dar banderas rojas con negros en los costados, creo. Todos teníamos que agarrar, luego alguien agarró una de ellas pero no les gustó, tampoco yo quería cargar. Nosotros no sabíamos eso. A pesar de ellas, nos imponían. Nosotros no somos especialmente de ese partido. Nosotros somos de IU, y vamos por ellos. Pero ellas nos imponían, y nos imponían, Michel hacía eso. Michel era candidato. (Entrevista de Rodrigo Montoya a Paula Álvarez, en Villa El Salvador, marzo de 1887).

Esperanza de la Cruz recuerda:

> Más me encantó el FER [Frente de Estudiantes Revolucionarios], era el que tenía más peso en La Cantuta. Vanguardia sí estaba, estaba el MUR [Movimiento Universitario Reformista], estaba mi cuñado porque él era del MUR de entonces, Juan José era «moscovita». No estuve con ellos porque más me gustaban los jóvenes de esa época, los que estaban dirigiendo, es que en los otros más estaban metidos los profesores, nosotros más nos gustaba los dirigentes estudiantiles. Los que estaban al mando. Allí conocí a Saturnino Paredes. Lo conocí por intermedio de otros compañeros. Me gustaban las charlas que daba, cómo se empezaba a hacer la revolución. Los caminos a que nos íbamos a hacer para ir a trabajar a la sierra, para ir a trabajar a Ayacucho. Nos contó lo que querían hacer, para sacar adelante al país. Una serie de cosas que ahora ya no lo recuerdo bien. Pero a mí

me impactaba el hombre, como hablaba. Físicamente era Saturnino, tez ni chola, ni negra, con su carita muy risueña. Pero muy poco lo hemos visto también.

[Estuve con Bandera Roja] desde el 69 hasta el 74, cuando mataron a mi compañero. Se llamaba Tito Ramírez, uno de mis amigos, lo mató la Policía. Salimos todos en un enfrentamiento, en un mitin salimos todos a las calles. Era de mi promoción, lo mataron en La Cantuta. Y nosotros nos reunimos para evaluar, y me di cuenta que mis dirigentes no estaban adelante, porque yo estuve con mis compañeros y los más grandazos, los que yo admiraba ninguno de ellos adelante. Y a la hora que mataron a mi compañero todos se fueron a la fuga. Y nosotros como éramos los cachimbos estábamos adelante, pero por un lado como yo fui observando esto y por un lado, como que se me quedo el resentimiento moral, pero por otro lado, me llamó la atención mi cuñado. Me dijo en realidad que la línea que yo estaba siguiendo me iba a traer problemas, que iba a perder a mi esposo, que iba a perder a mis hijos y que no me esté metiendo más a fondo.

Nosotros hicimos la toma del tren. Les pusimos piedras, palos, salimos un grupo en la noche dormimos en los pastos y nos fuimos al ferrocarril y pusimos las rocas. Después vino el tren y sacamos las placas de hierro,, que servían para venderlas y ayudar a los campesinos. Por un lado jodíamos al Gobierno, y por otro lado, era porque con eso conseguíamos cosas como un trueque para ayudar a la sierra.

No teníamos pensado en la acción armada. No hablábamos nada de este idioma. Lo que se hablaba era que teníamos que ayudar a nuestros hermanos, a los campesinos, que el campesino está sufriendo, que lo están explotando, que sus tierras están en esas condiciones. Yo decía que hay que ayudarle, pero todavía no se hablaba de la lucha armada. Lo que ellos nos decían, como éramos `cachimbos' recién, que más adelante teníamos que prepararnos, que nos iban a preparar y que los que querían ir a trabajar al campo, pero para trabajar al campo, teníamos que olvidarnos de todo. Nadie debía saber que me estaba yendo a trabajar al campo. De la noche a la mañana, adiós. Pero más escuché a mi cuñado, cuando me dijo que yo ya era parte de la familia de ellos y que yo no podía aceptar. (Entrevista de Rodrigo Montoya a Esperanza De La Cruz y Lucho Loyola en Madrid, España, diciembre 1993).

La señora Claudia expresa su cólera contra los partidos políticos:

Los programas políticos me dan cólera, mucha hipocresía, mucha pelea, a veces se insultan, por ejemplo la Martha Chávez que pelea duro con Olivera. Muy poco veo. Me aburre, rápido lo cambio. Antes simpatizaba con la Izquierda de Barrantes, no entiendo qué pasó con él, porque él ayudó bastante. Por él hubo el Vaso de Leche, él estuvo con Henry Pease y él también estaba con la izquierda y después se dividieron, no entiendo qué pasó con ellos. Yo aprendí a ver así por mi hermano Juan, él era de Izquierda y de allí me gustó. El era de Izquierda Unida. Yo comencé a votar desde el referéndum, voté a favor de Fujimori, después voté por

> Fujimori pero no sé porqué, en ese momento no razonaba y como todos votaban por Fujimori, yo también marqué.
>
> Ahora ya no votaría por Fujimori porque por él hay mucha pobreza, mucha gente sin trabajo, ni por Andrade votaría yo. Los sueldo los ha congelado Fujimori y la gente no puede vivir con eso, la gente se dedican a robar. Ha visto usted con Andrade ¿qué está haciendo Andrade? A gente que trabajamos, a gente que somos ambulante nos están botando y a ¿qué se va a dedicar esa gente ahora?. Andrade quería que hagamos galerías y que hagamos mercados cooperativas, y de eso vamos a ir a esos mercados pero sus negocios ya no van a ser como antes de ambulantes que vendemos cómodos, en cambio en una cooperativa pagamos SUNAT y pagamos muchos impuestos, si ganamos una miseria, esa miseria ya no vamos a tener nada para nosotros ya. No nos conviene. (Entrevista de Rodrigo Montoya a Claudia Ibana de Gómez, en Villa El Salvador, enero de 1999).

Lo que las mujeres de Villa El Salvador saben sobre Sendero Luminoso y el MRTA, es objeto de un cuidado y misterio muy especiales. Cuidado, porque ya sabemos que una simple complicidad con Sendero podía ser castigada con años de cárcel. Misterio, porque la ambigüedad de saber o no saber, de estar cerca o lejos, en determinadas circunstancias otorga cierto prestigio. En los años duros se desarrolló en el país algo que se podría llamar senderismo oral, tanto en las universidades nacionales como en las organizaciones sindicales y sociales, que consistía en aparentar pertenecer a Sendero Luminoso. No fue práctica de los senderistas afirmar que eran de Sendero. Lo importante para ellos y ellas era actuar y no hablar. Por el contrario, los senderistas orales nunca pegaron un tiro pero insinuaban que estaban comprometidos. Muchos de estos se convirtieron en fujimoristas y hasta hubo quienes, como decanos de facultades en San Marcos, desfilaron en alguna parada militar del 29 de julio, marchando en apoyo «al chino Fujimori».

Hubo entre 1980 y 1992 una simpatía lejana y escondida entre muchas mujeres, seguramente una simpatía y hasta militancia entre algunas. Con el asesinato de María Elena Moyano, una gran parte de esa simpatía acabó. El grueso de mis entrevistas de campo en Villa El Salvador corresponde a los años 1998 y 1999. Entonces no era fácil conseguir que las mujeres contasen libremente lo que sabían y menos de sus compromisos. Por eso, los textos que cito son sólo alusivos pero suficientemente útiles para tener por lo menos una visión parcial de lo que ocurrió.

Julia Garrido recuerda:

> Senderistas, no he conocido, teníamos un profesor del tercero de secundaria. Tenía un profesor, su clase era conversar de la política y su curso era de matemáticas y nos decía que la revolución que estamos viviendo y que había un líder allá en el Japón o en la China o no se qué. Hay un líder que tienen. Pero nos decía que ellos estaban en contra de la gente, dice que nosotros estamos manipulados por los

millonarios, nosotros somos pobres, toda la vida somos pobres, sus esclavos de ellos, ellos bien sentados reciben la plata. Habían amigas que se pegaban mucho a él, yo nomás era normal tranquilo, nomás escuchaba.

Lo que yo tuve fue que cuando fui al pueblo de mi mamá subieron los compañeros, en eso estábamos tapados con frazadas, subieron pronto, hicieron parar el carro y pusieron un burro negro en el camino y el carro en eso paró y subieron todos con pasamontañas.

En eso que estaban tapados nos dijeron agáchense todos, pero yo trataba de mirar la cara, tuve que encontrar un huequito a mi frazada y mire las caras, y todos eran chicos de quince de diecisiete años, y nos comenzaron hablar de la revolución, del maoísmo. Hablaban: dicen que hay personas que asaltan en nombre de ellos, nosotros ayudamos a los pobres, no robamos a los pobres. Dicen que hay otros, que en nombre de ellos se hacen pasar como compañeros y agarran y quitan la mitad de ganado. de sus habas, de sus papas a la gente. Pero nosotros no somos eso, estamos contra la pobreza y no hacemos eso, ayudamos la gente pobre y la gente que tiene más les pedimos para ayudar a la gente pobre.

Hablaban de maoísmo bastante, de su Chino, dentro del ómnibus que estaba parado. De allí el carro avanzó hasta Andaymarca y de allí conforme avanzaba, preguntaron si había profesores acá, a mi costado habían profesores y ellos temblaban, pero ellos decían yo sé quién es profesor acá, y en eso el profesor salió y nos hizo escribir a toditos, en la lunas del carro, con letra roja y en las casas de Andamarca a toditos y una vez que terminaron se subieron rapidito. Yo veía por un huequito se subieron rapidito, agilitos se subieron a un cerro a reventar sus camaretas y a poner su banderola roja.

Ellos decían: nosotros estamos en contra de la gente abusiva, a esa gente hay que matar, esas gente son malas, dinos quién es abusivo, hablen, decían. Veían un Guardia Civil, también lo mataban, había un primo que era de la policía. Y en eso mi primo, que había ido de vacaciones, agarró sus documentos y los botó de miedo. De allí a Andamarca ya nos quedamos y de allí avanzamos, estaban buscando a un alcalde que era un hombre bien abusivo. Y ellos lo estaban buscando. Los de Andamarca les dijeron que se había ido a Santiago, y de allí sabemos más.

A mí no me dijeron nada, teníamos miedo porque decían que había otros que asaltaban y te quitan todo y te dejan, en cambio ellos no. Conversaron muchas cosas pero no me recuerdo. Dicen que no piden apoyo, nada, otros se hacen pasar por ellos queremos saber de esa gente para matarlos como a un perro. Así decían. Nada más que llamaron a los profesores y escribían viva el MRTA de allí arrancó el carro y nos fuimos.

En Villa había un hombre que me seguía, por ver mi genio pero yo nunca le tomé importancia, me seguía, me miraba, yo no le hacía caso porque a ese hombre le tenía terror, vive por mi casa. Es terruco, allí está, no le pasa nada. Mi hermano Jaime sabía, y me advertía que tenga mucho cuidado y que no converse tanto con él. A mi hermano Jaime le hacía conversación, pero lo sobrellevaba nomás. Pero nunca se me acercó.

Quizás también tenía amigas en Sendero pero nunca me han conversado, nunca. Quien conversa y sabe es mi hermana Rosa. Ella sabe. A Fujimori le tiene un odio, creo que en la academia le están lavando la cabeza, porque ella últimamente está muy cambiada. A nosotros nos menosprecia, a mi mamá le insulta bien feo, le habla mucho de la pobreza, le dice maldita sea haber tenido parientes pobres, familias pobres, ella quiere ser una chica millonaria. Y un día nos agarramos y me dijo: cualquier día te voy a matar. Así me dijo.

Ella tiene un casete, donde se canta esas cosas, dice que la gente que vive en la pobreza es porque nadie le interesa, después dice: pueblo unido jamás serás vencido, no sé qué canciones y yo esas canciones que ella pone y escucha, y qué bonitas canciones qué escuchas —le digo, pero como no nos hablamos con ella, le digo: esas canciones están bonitas para cantar en mis carnavales en mi pueblo —le digo, la «cochineo» [me burlo de ella] y la hago reír.

Pero no me gustan esas canciones, bien feas, hablan mucho de matanza, no me gusta. Dice que tiene sus amigas, dice que hay un sitio, como ella estudia por la Plaza Unión dice que allí, hay de esos casetes, no sé qué caminos estará llevando ella. Una chica llega a mi casa, por cualquier cosa, usted me pone algo en la mano, yo agarro y me voy con mi amiga, dice así, no me importa nada. Maldice de ser pobre, sus amigas son de plata, pero ella piensa en otras cosas, qué será de su mente mi hermana.

Mis hermano Manuel antes era así, pero ahora ya está cambiando, tanto que yo le digo que si eso le enseñan en su colegio, en una cosa nos agarra como cualquier bicho, sal, sal. Le decimos: profesor, profesor, y nos pega peor. Mejor méntame la madre —le digo; nos jugamos todo, pero con la otra no nos jugamos. No nos hablamos. Dice Rosita que yo solo paro con serranos, que a mí me gustan los serranos, y que soy una pobre ambulante. Yo ambulante, pero con mi conciencia bien limpia —le digo, y gano con mi trabajo. Yo no soy como tus amiguitas escuchando cochinadas allí, esas canciones que cantan. Yo la paro molestando por sus canciones. ¡Ay!, mira la revolucionaria —le digo, y un día me agarró de cólera y le dije: calla terrorista; para qué le dije, agarró y se me enfrentó: ¿A mí, terrorista? Hace tiempo que hubiera sido —me dijo. Eres pues, porque capaz está metida en esas cochinadas, piensa porque si estás metido en eso te están utilizando —le digo—; porque los utilizan, les lavan la mente. Ella dice: moriré pues, todos vamos a morir —así dice. Le digo: te van a utilizar y después te van a matar como un perro. Calla loca —me dice. No se habla con mi mamá, duerme, vive y come allí pero mi mamá le da comida y dice no quiero, la deja. No es capaz de ir al mercado de ayudar a guardar la mercadería. Yo estoy sola más por apoyar a mi mamá, quién le va apoyar. Ella no es capaz de darle la mano, cuando no tiene plata recién está dando vuelta, pero cuando tiene no le interesa nada. Ella trabaja, ayuda a una señora, vendiendo comida en la calle. (Entrevista de Rodrigo Montoya con Julia Garrido, Villa El Salvador, enero de 1999).

Sendero Luminoso y el MRTA trataron de influir en las organizaciones de mujeres en Villa El Salvador con el explícito propósito de controlarlas. En el caso particular de la FEPOMUVES, no fue posible lograr su propósito porque María Elena Moyano fue militante del Partido Unificado Mariateguista, PUM, y luego, del Movimiento al Socialismo, MAS, de la izquierda que entonces se llamaba cristiana y porque ella estaba firmemente convencida de la necesidad de organizaciones democráticas mucho más allá de la dictadura del partido único que Sendero proponía.

Acusarla de robos y malos manejos fue el recurso para desprestigiarla. Los senderistas inventaron la historia de una quesería que María Elena habría formado con la leche en polvo de los comités del Vaso de Leche. Le enviaron mensajes a través de una bomba que estalló en el centro de acopio de la FEPOMUVES y «papelógrafos» anunciándoles que se vaya si quería seguir viviendo. Ella no creía en esas amenazas y hasta la víspera de su muerte enfrentó abiertamente a los senderistas: se presentó en una asamblea del Parque Industrial en la que estaban presentes varios o muchos senderistas y exigió que el dirigente Huarcaya «deslinde» con Sendero, es decir, que diga si era o no de Sendero, que sacara limpiamente la cara como ella. Las fuerzas armadas estaban convencidas que María Elena era una «terrorista disfrazada». Huarcaya no aceptó el desafío. Para los senderistas, una humillación ante las cámaras de un noticiero de televisión habría sido la gota que colmó el vaso de su paciencia. 24 horas después, el 15 de febrero, un comando senderista la asesinó cuando asistía a una pollada, tres días antes de viajar a España con sus hijos. Después de dispararle varios tiros, hicieron volar su cuerpo con cartuchos de dinamita. Ya tenían listos los pasajes, pasaportes y visas para viajar cuatro días después a Madrid.

En 2007, los tiempos son de desencanto. La CUAVES y la FEPOMUVES, dos rostros de una antigua esperanza, quedaron atrás. El principio de reciprocidad se mantiene como ultimo recurso en tiempos de necesidad y sufrimiento Florece la caridad globalizada desde el Banco Mundial, la AID, las iglesias y las ONG, clara señal de que la pobreza sigue ahí, entera. Cuando no haya más vasos de leche y comedores populares; recién entonces podrá decirse que fue ganada la batalla contra la pobreza. Por el momento, estudiar la pobreza es una nueva especialidad, se multiplican los sabios en pobreza (¿pobretólogos?) que sueñan con ser consultores del Banco Mundial.

CAPÍTULO 3

DE AGRICULTORES Y PASTORES A EMPRESARIOS Y ARTISTAS

> Nací en lejanas tierras, muy pobre/ vi la miseria, soporté el hambre y / mis padres, año tras año de/ costumbre aran la tierra sin un / sueldo de cobre. / La esperanza de conocer la capital,/ aún niño llegó un día fatal, a / someterme a una explotación total /para enriquecer a un extraño feudal./ Arduamente trabajaba mientras de / noche estudiaba, y aprendí/ más de un oficio con dedicación/ y sacrificio./ Por fin ya tengo un conocimiento,/ y mis hijos van en aumento; entonces / decidí trabajar en mi casa, con la / ayuda de ellos y de mi esposa. / Así logramos una pequeña industria / en un rinconcito de mi patria, que se / llama Villa El Salvador, pueblo / pujante y luchador, ejemplo para / todo el mundo más premios seguirás logrando./ Con la idea recíproca de tus hijos el / mundo pondrá sobre ti sus ojos / cuando con la pequeña industria, / logremos poner adelante a nuestra patria.
>
> Poesía *Raíces de un pequeño industrial*, de Braulio Segovia, dueño de FIBRA, pequeña empresa de fibra de vidrio, en Villa El Salvador. Revista *Éxito*, (Segovia, 1994: 7). Un empresario le preguntó cuando tenía 17 años si él sabía del trabajo con fibra de vidrio. Mintiendo, Braulio dijo que sí y para no defraudarlo aprendió clandestinamente. Braulio nació en Jauja y salió a los trece años.

> La mayoría de artesanos acá trabaja con su familia y la familia no tiene cargas sociales. El hijo o la esposa no piden vacaciones. Entonces en ese sentido ellos quizás trabajan al mismo nivel que uno pero hay un sacrificio de por medio y ese es el fenómeno que se está dando en el país. Ya no se puede cuantificar costos. La nueva ola internacional es la que trata de eliminar las empresas grandes y crear las microempresas que están de moda para eliminar las cargas sociales. (Héctor Núñez. presidente de la Asociación de la Industria Artesanal de Villa El Salvador, ADIAPIVES, en Villa El Salvador)

Un parque industrial fue parte del sueño fundacional de la Comunidad Urbana Autogestionaria de Villa El Salvador. Parecía posible que en un inmenso arenal floreciera una agricultura como extensión de la memoria colectiva (valles, cerros, tierras altas) de todos los migrantes, al lado de una industria para resolver el grave problema del empleo. Producida la ocupación del arenal, dos mil quinientas hectáreas fueron asignadas con la prioridad siguiente: 1382 para la zona agropecuaria, 978 para el área urbana (una parte reservada para el sueño de una universidad propia) y 174 para un parque industrial. Una idea como esta habría sido inimaginable en cualquier ocupación de arenales

y cerros en otras áreas de los conos Norte, Este y Sur. Tampoco en una urbanización privada de cualquier tipo. Sólo desde el Estado era posible alentar un sueño como ese. Villa El Salvador fue considerada por la Oficina Nacional de Pueblos Jóvenes ONDEPOJOV, creada por el gobierno de Velasco, como «un distrito de planeamiento» (citado por Távara, 1994: 110). Villa sería una ciudad cooperativa, un reino de «propiedad social». Un empresario, desafortunadamente anónimo, respondió en una encuesta:

> Cuando el lema fue: «Antes fábricas que casas», estoy hablando de 1973, yo me reía, no en el sentido de ironizar demasiado, sino sabiendo que la gente viene a un pueblo joven por su casa, por su lote. Pero ese fue el lema de CUAVES, bien grande, cuando se crea el distrito se va haciendo realidad... Era es un proceso, no se podía hacer del cielo las fábricas (Citado por Ponce, Távara y Stecher, 1992: 11).

En los primeros doce años de existencia de Villa, el sueño de una nueva ciudadela, que no fuera sólo un dormitorio de Lima sino centro de empleos diversos, parecía lejano, casi inaccesible. Convencido de las bondades de la propiedad social, el gobierno del general Velasco quería:

> ... que la participación popular se dé a través de los módulos comunales industriales autogestionarios a ser impulsados por la CUAVES, lo que da lugar a la creación de varias empresas autogestionarias con la orientación de satisfacer la demanda de consumo en Villa El Salvador (Ponce, Távara y Stecher, 1992: 13).

Quienes escribieron el texto se refieren a la cooperativa autogestionaria (la Comunidad Urbana Autogestionaria fue una creación de los primeros habitantes de Villa, como lo he señalado en el capítulo 1).

Entre 1971 y 1975, sólo hubo tiempo para mantener encendido el sueño de una ciudad cooperativa y autogestionaria porque los problemas de agua, luz, vías de comunicación y escuelas eran puntos claves en la agenda de preocupación y movilización de Villa El Salvador. El general Morales Bermúdez, entre 1975 y 1980, dejó el área de propiedad social sin apoyo alguno, tratando de desandar el camino recorrido por el general Velasco Alvarado, dispuso que el área reservada para el parque industrial fuera entregada en 50 lotes a grandes empresarios industriales. Pero ocurrió que estos no estaban] dispuestos a salir de Lima y emprender una aventura en los arenales de Villa El Salvador.

A partir de 1986, el reelegido alcalde Michel Azcueta retomó la idea de un parque industrial con la particularidad de consagrarlo exclusivamente a la pequeña y mediana empresa. En 12 años, entre 1971 y 1983, los pobladores de Villa consiguieron con su mística y sus movilizaciones constantes el agua, la luz, las pistas y el transporte. Dejar de ser parte del distrito de Villa María del Triunfo y convertirse en distrito fue una necesidad. Como instancia de poder

local, el municipio disponía de una capacidad de iniciativa y de presión al representar asociaciones diversas de pequeños talleristas, algo más de trescientos pequeños empresarios (Asociación de Industriales del Cono Sur, ADEICOSUR, Asociación de Pequeños Industriales del Cono Sur APICSUR, Asociación de Pequeños Industriales y Artesanos de Villa El Salvador, APIAVilla El Salvador) que serían las bases del futuro Parque Industrial de Villa El Salvador.

El sueño de gobernar, desde la municipalidad, ha sido una idea central de Michel Azcueta:

> A nosotros nos parece que, hoy día, en el Perú, la organización popular cumple un nuevo rol. No se trata sólo de protestar en calles y plazas; no se trata solamente de exigir al gobierno y al estado soluciones a los problemas que se viven sino que, ante la incapacidad del actual Estado y la falta de voluntad política de los sectores tradicionales dominantes por resolver los problemas existentes, la organización popular y el dirigente popular asumen el reto de probar su propia alternativa de gobernar a un cierto nivel para responder, desde las bases a las nuevas exigencias económicas, políticas y sociales. (Azcueta, 1990: 5, subrayado en el texto).

El slogan por un «distrito productivo, comunidad solidaria y ciudad saludable» expresa claramente la posición política de Michel Azcueta, tres veces alcalde de Villa El Salvador:

> En el marco de la misión y visión para el desarrollo estratégico por hacer de Villa El Salvador «un distrito productivo, ciudad saludable y comunidad solidaria» nos planteamos convertirnos en «la capital de la pequeña y microempresa» a nivel nacional y latino americano. Trabajamos por la sensibilización, motivación y desarrollo de una cultura empresarial moderna y solidaria, donde los intereses de la rentabilidad de cada empresario, sea capaz de encontrar su punto de equilibrio en su aporte para el desarrollo local. (La Municipalidad y la producción empresarial, a través de la Dirección de Promoción Empresarial y Cooperación del municipio. (Azcueta, 1998).

Empresarios

En 1980 la Asociación de Pequeños Industriales y Artesanos de Villa El Salvador, (APIAVES) tenía 259 miembros pertenecientes a 10 gremios: carpintería de madera, carpintería metálica, fundición, confecciones, calzado y productos de cuero, e industrias de alimentos.

Sin el apoyo financiero y técnico del parque de la Organización de las Naciones Unidas para el Desarrollo Industrial, ONUDI, el parque no habría sido posible (Távara, 1994: 123). Por ley 24877 del 28 julio de 1988 se formó el:

> Proyecto Especial Parque Industrial Cono Sur con seis técnicos o consultores de proyectos y financiamiento y cuatro promotores nombrados por el municipio pero pagados por ONUDI. Entre 1987 y 1997 actuó la «Autoridad Autónoma del Parque Industrial del Cono Sur» con seis miembros: uno del Ministerio de Industrias, uno del Instituto de Planificación y uno de COFIDE, uno del Municipio de Villa, uno de la CUAVES y otro de la Asociación de Pequeños y Medianos Industriales de Villa El Salvador, APEMIVilla El Salvador, con 70% de empresas de cinco trabajadores, 30% de cinco a 20, 4% de empresarias mujeres, y 16 % mano de obra femenina. (Ponce, 1992: 20-21) En 1991 esta «Autoridad Autónoma» tenía 70 empleados. En 1991 operaban 200 empresas, con 1200 trabajadores, 60% de los cuales eran residentes en Villa El Salvador. (Távara, 1994: 134).

La puesta en marcha del Parque Industrial fue posible gracias a una inversión de 10 879 000 soles de los cuales 6 440 000 correspondieron al Gobierno Central, 2 340 000 a la Cooperación internacional y 2 100 000 a la inversión privada (Távara, 1994: 139).[28] En 1997, la situación de los 1216 lotes era la siguiente: 1045 con títulos de propiedad ya transferidos, 61 lotes por vender aún, 45 denegados, 41 en subasta y 24 reservados para el Parque Industrial del Cono Sur, tres de estos últimos correspondían a futuros almacenes del municipio. La capacidad instalada en la rama de muebles era del 100% mientras que en la del calzado era de 50% y sólo entre 20% y 30 % en la de confecciones[29].

Entre 1988 y 1990, 887 empresas en el parque industrial, 339 con lotes adjudicados, tenían 15 000 empleos —5000 directos y 10 000 indirectos— con un valor bruto de la producción anual de 4,5 millones de dólares. En ese momento, el costo de creación de un empleo en la industria era de 20 000 dólares en la gran industria, US$ 5000 en la pequeña y sólo 1000 en el Parque Industrial de Villa El Salvador. (Azcueta, 1990: 12). El panorama sectorial productivo en los años 1988-1990 era de 540 empresas en carpintería, confecciones, metal mecánica, calzado, fundición, artesanía y alimentos, con 3624 trabajadores, US$ 1 658 042 de producción bruta en dólares. (Azcueta, 1990: 13).

El apoyo a pequeños y medianos industriales y artesanos por parte del Estado y de la Cooperación internacional ha hecho del Parque Industrial de Villa una experiencia singular:

28 Una evaluación sobre esta inversión y sus resultados escapa al propósito de este libro. Es pertinente consignar aquí una opinión que apunta en esa dirección: «Yo creo que los recursos de la cooperación internacional, por ejemplo los de ONUDI, son demasiado grandes para lo que has sido los resultados que ONUDI ha querido. Me parece que otros organismos, que han invertido menos recursos que ONUDI han conseguido sin embargo mejores resultados» (Ponce, 1992: 38, nota al pie. Lamentablemente Ponce y sus co autores no dicen quién habla).

29 Estos datos sobre los lotes han sido ofrecidos por la Comisión de Disolución y Liquidación del Parque Industrial del Cono Sur, en 1997. En 1998, había 8000 negocios con 30 000 empleos en todo Villa El Salvador. En ese momento, el déficit era de de 70 000 empleos.

> El desarrollo de Villa El Salvador es en sí mismo único y en buena medida irreplicable. Sin embargo, y debido precisamente a esta originalidad, el Parque Industrial merecía una atención especial. Durante la ejecución de este proyecto se han ensayado diversos programas y políticas, y no hay otro lugar en el Perú que concentre una combinación tan particular de esfuerzos para promover la industrialización a pequeña escala. En realidad, Villa El Salvador ha sido una especie de laboratorio de políticas orientadas a reducir la pobreza urbana en el Perú (Távara, 1994: 128)[30].

El pequeño libro *Directorio empresarial 1998, Parque industrial Villa El Salvador, 1998*, publicado por la Municipalidad de Villa El Salvador, es una fuente de primera importancia sobre la presencia andina, quechua y aimara en el Parque Industrial. Su primera gran sorpresa es la presencia de apellidos indígenas en un directorio de empresarios, algo nuevo y fantástico en el Perú. En el cuadro que aparece en la página siguiente se observa que los apellidos indígenas en general constituyen el 30,9% del total de apellidos registrados. Esta proporción es, sin duda, mayor si se tiene en cuenta que muchos quechuas y aimaras tienen apellidos a simple vista españoles, pero no hay modo de saber con precisión cuántos son.

APELLIDOS DE EMPRESARIOS EN EL PARQUE INDUSTRIAL DE VILLA EL SALVADOR

I. Con un apellido indígena	268	25,72%
II. Con dos apellidos indígenas	54	5,18%
Total con apellidos indígenas	**322**	**30,90%**
Apellidos castellanos y otros	**676**	**64,87%**
Solo nombres de empresas, sin apellidos	**44**	**4,22%**
Total general, empresarios registrados	**1042**	**99,99%**

Fuente: Municipalidad de Villa El Salvador, COFIDE, Banco República, Cono Sur Motors, Concesionario Integral Daewoo, Directorio Empresarial 1998, Parque Industrial Villa El Salvador 1998.

Me atrevo a suponer que la proporción real podría bordear el 50%. Ofrezco a continuación, un listado detallado: **Apellidos quechuas**: Alpaca, Apaico, Apari, Ancharaico, Ancasi, Arivilca, Aronez, Atau, Ataulluco, Atuncar, Ayquipa, Buleje, Cacallaqui, Cachi, Ccancco, Cahua, Cahuana, Caituyro, Caja, Calla, Callahui, Ccalla, Cama, Canchari, Canchumani, Canchumanya, Cani, Capcha, Carhualla, Carhuanina, Carhuatocto, Cauna, Ccolla, Condori, Cóndor, Coyuri, Cucho, Culquicóndor, Curi, Cusi, Cusihuallpa, Cuya, Cuyutupa, Chacpa, Chagua, Chalcco, Chambi, Chambilla, Champi, Chancahuaña, Chau-

30 «La experiencia del Parque industrial de Villa El Salvador nace de las necesidades de la gente que ya producía, de la gente que necesitaba empleo y de la gente que necesitaba un producto barato. Entonces estos se triangulan y convergen» (Ponce, 1992: 33).

pin, Chaupis, Chicmana, Chilcce, Chipana, Choquehuanca, Chuco, Chuquirima, Hanco, Huillca, Huaccachi, Huaira, Huaman, Huamccorque, Huamani, Huanca, Huancahuire, Huapaya, Huaraca, Huaranca, Huarcaya, Huari, Huayhua, Huaynate, Huayta, Huaytan, Humari, Inca, Iquise, Julcahuanca, Kapa, Layme, Llaccta, Llancari, Llanto, Llauca, Llaury, Mallma, Mandortupa, Maylle, Mayma, Mayta, Michue, Misaico, Mitma, Ñacari, Ñahue, Ñaupa, Ocola, Oscco, Orcco, Pachacute, Pacoricona, Pachari, Paico, Panti, Paucar, Pocco, Pomacaja, Pucllas, Puma, Pumasupa, Qqellon, Quinto, Quispe, Rayme, Sanca, Siguas, Sihua, Sivacollo, Soncco, Sondor, Suca, Sucticona, Suclla, Sulca, Sullaymi, Tintaya, Vilca, Yachachin, Yana, Yanqui, Yarihuaman, Yantas, Yupa, Yupanqui, Yupari, Umppire. **Apellidos aimaras:** Apaza, Arapa, Arhuata, Callata, Canaza, Canazaca, Coaquira, Coaripe, Cutipa, Choque Larico, Laruta, Lipa, Llungo, Mallqui, Mamani, Saca, Taco, Tacuri, Tasa, Taza, Tacca, Toque, Yapo. **Apellidos indígenas costeños:** Aguache, Alachen, Amasifuen, Calampa, Chafalote, Chambillo, Chinchayan, Chiroque, Chumpen, Chumpitaz Chunga, Espichan, Hilaquijo, Huambachano, Ipanaqué, Lachira, Limo, Luyo, Micalay, Payano, Paypay, Tasayco, Yarlequé

En duda: Achiri, Campa, Cauti, Callata, Callupe, Catano, Coyla, Chomba, Chapa, Chata, Chicchon, Chipile, Chumbimune, Huiman, Huiza, Laiza, Morocho, Mulatillo, Napan, Ouchi, Pecho, Picho, Romucho, Shuan, Sivincha, Yapura, Yaringaño, Ilasaca.

Donde en 1971 había un enorme arenal hay ahora un Parque Industrial con una actividad febril. Se fabrica y se vende ahí mismo. La mayor parte de compradores vienen de fuera de Villa El Salvador. Se producen en talleres de Villa El Salvador los muebles metálicos o de madera, la ropa y los objetos de cerámica que se venden en grandes tiendas de Lima. Los tres hermanos Noa, huancavelicanos, trabajan juntos en una empresa que fabrica muebles de madera; tienen tres lotes de 3000 metros cuadrados en el Parque Industrial. Con precios aproximados de hoy, sólo en el terreno poseen un fondo de US$ 780 000 dólares. Trabajan 120 personas, quince estables y 105 contratados eventuales bajo el sistema llamado de «services», que quiere decir simplemente trabajo sin beneficios sociales y con pagos por rendimiento. Tienen un gran taller de construcción de confortables para salas, dos grandes salas de exposición-venta y un depósito. Tienen cepilladoras, tejedoras de banda, robot rutradora, tupis circulares y hechizo. En los talleres el techo es de calamina y hay muchos espacios vacíos. Sólo en las salas de exposición hay paredes pintadas, alfombra y adornos. En 1998, la empresa producía cuatro juegos de muebles de sala por día, algo más de mil por año, con la expectativa de seguir creciendo y exportar muebles y madera preparada lo más pronto posible.

La unidad empresarial es fantástica: un hermano maderero trabaja en la Amazonía y asume la responsabilidad de cortar árboles en el bosque y entregar madera a la empresa, otro es encargado de la gerencia de producción, y el tercero esta encargado de ventas en las tiendas «Muebles Yolanda», una en

Villa y otra en Surco. Tres lotes en uno, tres empresas en una: cada hermano es director gerente de una y director de las otras dos. Sus principios son dos: 1) confianza en los hermanos, «como el recurso más importante para crecer en un mundo globalizado»; 2) acumular las ganancias: no solo producir, sino vender al mismo tiempo y reinvertir para seguir creciendo.

Ninguno de los tres hermanos vive en Villa El Salvador: uno vive en Villa María y los otros dos en Surco. Todavía no poseen una línea creativa propia; por el momento fabrican lo que el público quiere guiándose por catálogos diversos y por los gustos de los clientes[31]. Con la experiencia adquirida, sostienen que hay cuatro tipos de empresas de muebles: «leñeros» o «malos», «más o menos», «buenos» y «muy buenos». Tienen un secreto: para ser muy buenos sólo hay que producir muebles de alta calidad para las capas medias y altas. Nada más[32].

Parque Industrial de Villa El Salvador, después de Gamarra

Para entender mejor el surgimiento y desarrollo del Parque Industrial de Villa El Salvador conviene mencionar el caso particular de la industria de confección en la calle Gamarra en el distrito de la Victoria, en Lima, que tuvo su momento de mayor auge en los años ochenta del siglo XX como un centro de importancia nacional[33].

---

31 La imitación sigue siendo aún un rasgo propio de los primeros ensayos de los pequeños y medianos empresarios. Puede ser ilustrativo citar aquí un texto sobre el complejo industrial y comercial del jirón Gamarra: «Desde la época de su conformación, la capacidad de imitación en Gamarra era ya sorprendente; hoy continúa siéndolo. Llegaba un blue jean de fabricación extranjera a Lima y en el término de una semana ya era desarmado por los confeccionistas del complejo; luego, se veía el misma blue jean, con una etiqueta análoga, a la mitad de precio en Gamarra… Las empresas ubicadas allí son capaces de producir prendas de Villa El Salvador con telas importadas, y el mercado absorbe rápidamente esas variedades de modelos y calidades de ropa» (Ponce 1994: 99).

32 Lamentablemente, la fábrica de muebles de los hermanos Noa en Villa El Salvador fue arrasada por un incendio, en marzo de 2007. Por su capacidad empresarial demostrada, serán sin duda capaces de superar el desafío de comenzar en parte de nuevo.

33 Un constructor citado por Ponce cuenta: «... judíos, árabes, cholos, gringos, boutiques de Miraflores, tiendas en Huancayo, en Ayacucho, en Cusco, en Madre de Dios, en el lugar que menos te imaginas, están estrechamente relacionados con Gamarra. Si, por ejemplo, le preguntas a alguien que está comercializando ropa en Juanjuí, dónde compra sus prendas, te va a decir que en Gamarra. Así como el referente para fijar el precio del dólar es el jirón Ocoña, Gamarra es un indicativo ineludible en el comercio textil, ni puedes prescindir de sus tarifas y precios» (Ponce 1994: 98)

«Gamarra es una experiencia inédita en la industria de la confección en el Perú, por su amplitud y complejidad. Lo que le otorga singularidad es que no está compuesta por una cartera diversa, correspondiente a varios sectores económicos; más bien, se concentra en la industria textil y particularmente en el subsector de confecciones. Por ello Gamarra es el punto de referencia obligado cuando se habla de confecciones nacionales dirigidas al

La industria de la confección y el comercio en la calle Gamarra y el Parque Industrial de Villa El Salvador son dos secciones de un mismo proceso de formación y crecimiento de la industria y el mercado en Lima, dos momentos de la presencia de los migrantes andinos en la capital, de su transformación de agricultores y ganaderos en pequeños y medianos empresarios industriales y comerciales y de la fobia limeña contra hombres y mujeres indígenas de todas las provincias peruanas.

Cito, a continuación, unos textos de Carlos Ramón Ponce, extraídos de su libro *Gamarra, formación, estructura y perspectivas:*

> Al dar cuenta de la génesis de Gamarra, se puede comprender el significado del barrio de La Victoria en el desarrollo del mercado peruano y los profundos cambios producidos desde el siglo pasado. Parte de ese proceso fueron las fobias aldeanas a los migrantes, a los que vinieron de fuera del país y a los que llegaron de lo que entonces era el centro del país: la sierra peruana. Los esfuerzos de estos migrantes por prosperar en un entorno de muchos modos inhóspito, encontraron su espacio de realización primero en el Mercado Central de Lima, creado en 1854, y luego en el Mercado Mayorista de La Parada en 1945: ambos siendo mercados de alimentos, motorizaron a su alrededor acumulación y medios para satisfacer otras necesidades primarias como vestido, vivienda y servicios múltiples (Ponce 1994: 20),

El desarrollo urbano que experimentó Lima a principios de siglo influyó grandemente en la naturaleza del distrito industrial de La Victoria. Desde el segundo Gobierno de Piérola hasta el periodo de Leguía, lapso que cubre más de treinta años, se llevó a cabo la ampliación de la llamada Lima cuadrada, que comprendió la construcción de la Avenida Nicolás de Piérola, la Plaza de San Martín, el Paseo Colón y la Avenida Leguía. La vecindad que tenía el barrio de La Victoria con el centro de Lima permitió que en él surgieran pequeños talleres dedicados a múltiples oficios, necesarios en ese proceso de urbanización. Algunos de esos talleres evolucionaron y se constituyeron en empresas e industrias, que generaron un efecto de arrastre sobre otros sectores.

El carácter de las industrias fundadoras y el estado de los servicios obligaban a que aquellas tuvieran su propia energía eléctrica, y sus propios talleres de maestranza, de reparación y de mantenimiento de sus máquinas. Las industrias recibían los insumos en bruto y tenían que procesarlos para usarlos como materia prima. Esa característica de la actividad industrial llevó a un

---

consumo, abastecimiento de insumos y productos. Otro rasgo central del fenómeno es que no se trata de un parque industrial, sino que está íntimamente vinculado al comercio, quien le precede y dirige. En este sentido, se desarrollan ahí procesos de convergencia o de complementariedad, tanto en la comercialización como en la producción de textiles y confecciones, siempre teniendo como motor la actividad comercial, el negocio en general. Esta participación plural productiva, de comercio y servicios, le permite sortear múltiples problemas de producción, capacitación, financiamiento y producción.» (Ponce 1994: 95).

marcado requerimiento de mano de obra calificada. En tal sentido, fue muy favorable que la Escuela de Artes y Oficios estuviera ubicada en La Victoria, lo que permitió que pasara a cumplir una importante labor de apoyo al desarrollo industrial de la zona. (Ponce 1994: 48).

El complejo industrial y comercial de Villa El Salvador es el último eslabón de una cadena que comenzó con el Mercado Central de Lima, en 1854. Después, vendrán otros, seguramente:

> El Mercado Central de Lima fue originalmente sólo un mercado de abastos, que atendía a un vecindario que crecía. En cincuenta años —que podrían haber sido 25 si no hubiera mediado la derrota en la Guerra con Chile— generó un grupo humano que innovó e impulsó la industria y los servicios. En efecto, hacia fines de siglo los comerciantes del Mercado Central ampliaron su cartera de inversiones hacia el desarrollo urbano de la ciudad...
>
> Mientras el mercado central del Lima tardó casi cien años en resultar insuficiente, en las últimas décadas los mercados no han resistido ni veinte años antes de ser rebasados. Ese ha sido el caso, por ejemplo, del Mercado mayorista de La Parada, ahora Nº 1, que tuvo que ser auxiliado antes de 20 años por el Mercado mayorista Nº 2 (también llamado Mercado de frutas), en El Pino. En este trayecto el Mercado mayorista generó diversas industrias, promocionó el comercio, los transportes y los servicios. Hoy alrededor del mercado de frutas hay diversas agroindustrias que procesan frutas, elaboran mermeladas y fabrican envases (Ponce 1994: 7071).

Ponce tiene razón al señalar el patrón limeño de desprecio y desdén por lo extranjero y andino:

> Sin embargo, la incorporación a la actividad comercial de los migrantes, de fuera y del interior del país, era mal vista [en Lima]. El rechazo ha sido una constante de siglos: en la colonia lo sufrieron los negros, los judíos, los italianos; en la República los chinos, los árabes, los japoneses; en los últimos veinte años nuestros connacionales nativos. (Ponce 1994: 70).

Felizmente, con el éxito del parque Industrial de Villa ese patrón limeño de desprecio por lo andino comienza a quedar atrás. Por una sencilla razón de oferta y demanda en el mercado, mucha gente de las capas medias y altas de Lima va a Villa El Salvador a comprar. La calidad de los productos y sus mejores precios son argumentos que pesan más que los viejos prejuicios coloniales. Más allá de lo estrictamente utilitario y de la ecuación costo-beneficio, la discriminación y el racismo se reproducen y también, al mismo tiempo, se debilitan poco a poco, tal como trato de mostrarlo en la segunda parte y el capítulo 15 de este libro.

Peso del ayllu andino: el trabajo familiar

Ayllu en quechua quiere decir grupo de parientes, familia, y es —también— un concepto decisivo para definir la identidad de una persona[34]. La unidad doméstica familiar es la unidad de producción, distribución y consumo de los bienes agrícolas y ganaderos. Es pertinente recordar aquí que en el estudio de la cultura andina el error de confundir una unidad familiar con el conjunto de la comunidad es aún muy frecuente. La comunidad es una unidad colectiva en la esfera de organización social, política, y cultural, especialmente religiosa. Las llamadas «empresas comunales» no son parte de la tradición andina recreada a partir del ayllu inca; surgieron como parte de la política agraria de diversos gobiernos centrales, cuyos ideólogos eran precisamente los responsables de ese error[35]. Es cierto que en algunas comunidades de los andes se trabaja colectivamente en algunas parcelas reservadas para la comunidad con el explícito propósito de conseguir algún dinero para costear los viajes de las autoridades comunales a Lima.

La falta de parientes define la condición de un comunero pobre y su abundancia la de un comunero rico. Desde la formación misma de las comunidades la desigualdad entre familias es parte de la realidad y la existencia de comuneros ricos no es cuestionada ni discutida porque todos aceptan que la diferencia se debe al trabajo de los familiares y no a una relación de explotación. En la unidad doméstica andina, quechua o aimara, trabajan todos sus miembros: padres e hijos si la familia es esencialmente nuclear; abuelos, tíos y nietos, si es ocasionalmente extendida. Las normas culturales son muy simples: mientras los hijos vivan con sus padres, trabajan para ellos; si se independizan, cada uno forma unidades familiares diferentes y la cooperación entre ellos es un ideal para intercambiar jornadas de trabajo no remunerado en el ayni y la minga. El caso de los tres hermanos Noa, que he presentado en este capítulo, es excepcional porque la decisión de unirse en una sola empresa responde a una estrategia estrictamente capitalista que durará tanto como dure el contrato social o pacto entre ellos. En otros casos, los más, en los que los hijos trabajan con los padres, se reproduce la norma cultural andina con una particularidad muy simple: ya no se trata de la agricultura y la ganadería sino del comercio y la pequeña industria, un mundo nuevo en el que todos los saberes básicos deben ser aprendidos y para el cual el saber andino agrícola y pecuario es irrelevante.

34 Sobre el tema de la identidad andina, ver el capitulo 1 de mi libro «Al borde del naufragio» (Montoya, 1992).

35 El colectivismo atribuido a las comunidades deriva de varias fuentes: una visión equivocada de la sociedad inca («imperio socialista» en Baudin, «comunismo primitivo» en textos de Mariátegui), y, finalmente, el romanticimso sobre las comunidades como unidades económicas en las políticas de Belaunde y los intelectuales velasquistas.

Basilio Noa, uno de los más importantes empresarios del Parque Industrial de Villa El Salvador, habla sobre el sacrificio familiar en su empresa y su racionalidad empresarial para pensar su futuro familiar:

> El sacrificio, nuestros hermanos han tenido que salirse de la universidad por ver el negocio; o el caso mío, no he acabado de buena manera en cinco o seis años, básicamente por dedicarme al trabajo. Hay una cosa más importante. Uno de mis hermanos es casado, los otros no y comparten estas ideas. Un poco la experiencia. El hermano mayor es casado, entonces conociendo el dicho de 'atrás de un gran hombre hay una gran mujer', esto implica de que muchas veces pueda haber una mujer quien te pueda ayudar a salir arriba o como que te puede hundir. Entonces, definitivamente son casos que se presentan en la vida. Yo creo que ellos también son conscientes al respecto de esto, es más, a mí me gustaría tener como esposas de mis hermanos, que son mis socios, a profesionales con mucha dedicación para el negocio; entonces ya no seríamos tres o cuatro, seríamos el doble; en este caso seríamos ocho personas quienes definitivamente trabajaríamos. Hay otra cosa que es importante: la honestidad. Yo pienso que si no hay honestidad en el negocio, inclusive desde el personal más bajo, el personal más modesto, definitivamente la empresa no camina. Si de repente el que hace limpieza no es bastante honesto y de repente por ahí no bota la basura y la pasa por ahí nomás, yo pienso que a partir de ese momento está perjudicando, solamente por falta de honestidad. Más aún, nosotros necesitamos cargos de confianza, a veces tenemos dinero en efectivo disponible, yo como gerente general puedo camuflarlo, y puedo sacar una cantidad de repente mensual o quincenal o diario; pero sin embargo eso no conduce a nada bueno, eso hace que todos los demás también aprendan esa misma política o costumbre. Entonces, hay un momento en que todo el mundo es pillo; entonces una regla de oro de esta empresa es la honestidad. Creo que esto un poco en el fondo nos mantiene a los hermanos, la honestidad. Yo tengo 100% confianza en mis hermanos. Ellos me dicen, «hay que hacer esto, dame 100 000 soles». Yo no escatimo en pedir los documentos, no dudo en absoluto de su honestidad. Sé que si me dicen que va a ser para esto, va a ser para eso. Porque he comprobado y recomprobado y eso creo que es de casa. Esto es lo que a nosotros nos une, porque hay cosas que no necesariamente se tiene que crear una cuestión burocrática, sino hay cosas que son solamente de confianza. Entonces es un elemento completamente importante...
>
> Yo pienso que en algunos momentos voy a tener que casarme, como digo hay algunas cosas prioritarias, no tanto me fijo en el aspecto físico. Básicamente me gustaría una mujer instruida, bastante instruida, quien a la vez pueda ser una compañía en el sentido que me pueda dar una mano y que piense de la misma manera, que no esté solo en su casa, para eso hay muchachas. Ahora en este negocio uno necesita personas de absoluta confianza, si tienen una pareja que mejor. Pero la pareja tendría que ser capaz, para darme la mano. Adicionalmente a esto, no basta que sea instruida sino también que le guste el negocio, que le guste progre-

sar. Yo pienso que también se lleva una vida no uniforme. La semana pasada por ejemplo, estuve de viaje; hoy día voy a trabajar hasta las 7 u 8 de la noche, como que otros días trabajo hasta las 11, 12 o 1 de la mañana, o como puedo amanecerme. Entonces tiene que ser una mujer que realmente comprenda. Por otro lado, yo puedo tener trabajo con chicas y sí la mujer es celosa lógicamente no le va a gustar. Pero desde el momento que piensa en el negocio y prioriza, yo pienso que también no va pensar de esa manera. Es más, yo cuido mucho ese aspecto, el no estar con el personal; algunas veces he conversado con mis padres, personas mayores, así que una norma para que las cosas anden bien es no meterse con la planilla. Entonces, un poco que la mujer que escoja debe estar inmiscuida en el negocio, además de eso tendría que anteponer a los sentimientos o las pasiones, una vocación para conservar el negocio. Entonces con eso comprendería y yo también comprendería. Quizá eso no ha llevado a que formalice.

Yo veo a la madre de mi hija frecuentemente, somos amigos, está pendiente de que finalmente me case con ella. Si bien es cierto ella no cumple con todos los requisitos, de repente de que no está formada de esa manera, es materia de que reflexione y coadyuve. Yo creo que un poco se piensa de esa manera, una cuestión prioritaria para nosotros, los hermanos, es el negocio. De esta manera hay una claridad muy grande, aparte que todo esto es nuestra vida (entrevista de Rodrigo Montoya con Basilio Noa, en Villa El Salvador, febrero de 1998).

El Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo sostiene esta misma idea:

> La encuesta efectuada por Recursos S.A. al igual que las entrevistas con los empresarios muestran que una parte importante de la mano de obra es familiar, en cuyo caso los empresarios entrevistados no los consideran bajo la categoría de trabajadores. Cuando se trata de hermanos, u otros parientes adultos, reciben un sueldo, cuando se trata de de hijos u otros menores, una propina (PNUD, 1992: 44).

En el mundo andino el trabajo es un valor y una fuente de placer, de alegría y fiesta siempre y cuando no sea en beneficio de otros[36]. Los hermanos Noa han conservado ese valor de su comunidad huancavelicana:

> El trabajo para mí es una diversión, cada vez que soluciono un problema me siento muy contento, disfruto de eso cada vez. Para mi no es penoso el trabajo, me gusta. A veces, por ejemplo, tenía que hacer seis u ocho pagos y no tenía plata;

36 «Las tradiciones culturales de origen andino parecen explicar la proclividad de muchos empresarios a trabajar de manera independiente y autónoma como unidad familiar… «Los productores serranos muestran una gran disciplina y tenacidad en el trabajo, así como aptitudes para la planificación, el ahorro y la austeridad» (Ponce y otros, 1992: 99).

> pero, cómo resolver, veo una forma de solucionar, lo soluciono. Aparte de eso los sábados una reunión con los amigos o un par de cervezas, un poco para diversificar la diversión. El cine casi nunca me ha gustado. Sí, veo televisión, generalmente una o dos horas, los noticieros, o a veces una película interesante. Por ejemplo, veo los programas que han aparecido sobre las vivencias, me parece divertido y hay algunas cosas que uno no conoce, no sabía que pudiera haber gente como la que sale. Hace poco se presentó unos señores, que el novio era un vago y que la chica trabajaba, y que decía con tanta frescura: yo no he nacido para trabajar, yo para tener mujeres y jugar casino. Me parece algo detestable, porque las personas que trabajan son muy honorables, porque el trabajo es sinónimo de honorabilidad. Si una persona no trabaja no es honorable, debe tener malas costumbres, malas intenciones o debe estar pensando a quién va a sangrar para poder sobrevivir. Entonces, creo que es un acto detestable (entrevista de Rodrigo Montoya con Basilio Noa en Villa El Salvador, el 24 de febrero de 1998).

La tradición andina del trabajo familiar y el valor trabajo fiesta han sido seguramente útiles para que en Lima y con su entrega plena a su empresa, don Basilio Noa tenga el dominio de la racionalidad capitalista, que ganen más los que más producen:

> Yo soy partidario de calificar al personal por sus resultados. Pienso que si una persona, con su buena gestión, con su capacidad, digamos un ingeniero de planta puede sacar diez sillas en un día, y con la misma cantidad de personas él logra sacar 12 o 15 sillas, definitivamente creo que este ingeniero tiene un mérito y como tal por estas dos o cinco sillas que fabrica, pienso que se merece ganar más. Yo soy partidario de eso, si una persona cumple eficientemente, tiene derecho. Mi política no es de abusar de los trabajadores, definitivamente, porque ellos son los que generan la riqueza; pero tendríamos que cumplir con unos requisitos, la honradez, regla de oro. Si se comprueba que no es así no debe trabajar, definitivamente no, porque no vale. Un personal no es para estar cuidando; sino más bien para que cuide el local, las cosas. Nosotros como empresarios tenemos que hacer más rentable a la empresa, que cuidar el patrimonio, tenemos que exigir a los demás, a quienes están solamente en la mano de obra, tenemos cargos de confianza, tenemos que ser absolutamente honrados entre nosotros, tenemos que ser unidos (entrevista de Rodrigo Montoya con Basilio Noa en Villa El Salvador, febrero de 1998).

A partir de esas convicciones el joven empresario andino sueña en convertirse en gran empresario:

> Yo creo que para mí es muy relativa la definición como empresario. Yo creo que hay empresas mucho mejores; entonces, yo creo que hay que aspirar a eso. Nosotros comparamos una gran empresa, digamos Graña y Montero y si compara-

mos con una gran empresa japonesa, esta va a quedar como una microempresa a su lado, la magnitud de las utilidades que generan estas empresas son elevadas frente a las peruanas y hay otras empresas transnacionales. Hace poco he leído, por ejemplo, el gerente general de la DAEWOO en el Perú hace una declaración: ellos tienen una enorme capacidad de producción y para ellos el mercado sudamericano es un mercado chico… Yo no produzco tanto, ni siquiera 500 sillas diarias.

En el mercado limeño, peruano yo me siento un pequeño empresario. Estamos tratando de que esto siga avanzando. Yo creo para nosotros inclusive, no creo que lleguemos; quizá las futuras generaciones, si es que ellos siguen manteniendo nuestra misma mentalidad posiblemente lleguen a ser medianos empresarios. Hablamos de acá a cuatro o cinco generaciones, si es que persisten con las mismas ideas. A veces pienso que la vida queda muy corta.

Somos asociados de la Asociación de Exportadores, ADEX, de la Sociedad Nacional de Industrias a través de la empresa Bosque y Madera. Un poco quizás cada una de estas tiene cierta peculiaridad. La Sociedad Nacional de Industrias ayuda mucho al empresario, le hace ver un poco más claro, son mucho más técnicos, más científicos en sus puntos de vista; además sus capacitaciones son muy buenas, realmente ayuda mucho. Yo me siento muy cómodo en el sentido de que aprendo mucho.

Los primeros días, un poco falto de amigos porque recién empezaba a conocer; pero no es nada imposible, y no solo eso, creo que no es nada imposible llegar a ser presidente de SNI, de acá a unos cuantos años o presidente de ADEX. Yo creo que está uno en las posibilidades, en la dedicación de uno mismo. Porque ellos alguna vez también han sido pequeños o microempresarios. Creo que a medida que van pasado los años se hace posible; por ejemplo, ¿quién no quisiera ser catedrático de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos? En la época de estudiante yo anhelaba ser catedrático, podía haber sido, lógicamente tendría que ser un estudiante muy bueno, dedicarme a la carrera de investigación y hacer mi esfuerzo en base a eso. Lo mismo ocurre en la Sociedad Nacional de Industrias, por que uno puede llegar a ocupar cargo (entrevista de Rodrigo Montoya a Basilio Noa en Villa El Salvador, febrero de 1998).

El sueño de ser un gran empresario está acompañado de una lúcida crítica de los empresarios peruanos acostumbrados a la gloria del éxito rápido y, por eso, pasajero:

Yo creo, algunas veces me he puesto a pensar, por qué los empresarios peruanos no pueden avanzar un poco más allá. Aparte de la mentalidad, digamos, muchos con una vocación de negocio, digamos de querer subir muchos peldaños más, creo que es algo que nos falta a los peruanos. A veces subimos un peldaño más y creemos que ya estamos en la gloria. Estamos hablando a nivel de microempresarios y empresarios peruanos; algunos de repente avanzamos 2º, 3º o 4º, como

muchacho que sale del colegio y dice ya acabé de estudiar, luego vendrá la universidad, el doctorado, otros cursos, que sé, yo creo que el negocio es como el aprender que no se puede acabar.

Un poco sería aventurarme juzgar a los empresarios peruanos; para mí son esos los empresarios que han avanzado, salvo que hay aquellos empresarios o algunos socios. En el caso de sociedad es imprescindible este requisito; además, si nosotros vemos la magnitud de las empresas, hay muy pocas empresas de un solo dueño, que solamente una persona puede manejar. Si no tiene socios tendrá hijos, hijas, esposa que van a tener que cumplir algunos cargos de confianza; pero estos hijos, hijas van a tener que ser honestos para que siga desarrollando de una manera regular, sino también puedan crecer. Ahora, con respecto a la mayoría de los empresarios, yo creo que los empresarios que han desarrollado sí tienen este requisito, porque sino no avanzarían. Yo creo que es una cosa muy importante. Inclusive con el personal mismo uno es líder. Al menor error de uno, ellos captan y ese menor error, para ellos, es sinónimo de una caída. De todo el personal, sus ojos no están en el ayudante, en el maestro, están en los jefes. Si a los jefes les gusta agarrar las cosas de la empresa y esconderlas, definitivamente eso no es bueno, y eso se generaliza (entrevista de Rodrigo Montoya a Basilio Noa en Villa El Salvador, febrero de 1998).

Hay en Villa El Salvador una mística propia, un sentimiento de identidad, una alegría de pertenecer a este distrito por parte de todos los pequeños y medianos empresarios del Parque Industrial:

Yo admiro mucho lo que es Villa El Salvador, no solamente a la gente, sino a las autoridades que en su oportunidad lo planificaron, y creo que esto es un ejemplo para el resto del país, muchas veces yo le he hablado al alcalde de mi pueblo: anda visita a Villa El Salvador para que aprendas algo. Cuando mis paisanos vienen acá yo los llevo y les digo: esto era un arenal como la zona urbana, pero cómo lo han hecho verde, cómo crece maíz, mira cuántas vacas hay adentro, están industrializando el queso, la leche ya no sale sencillamente, sino que se esta haciendo queso, mantequilla, están generando fuente de trabajo. Yo creo que hay en Villa El Salvador mucho que admirar. Yo vine cuando acá era todo un arenal, definitivamente no creía que iba a hacerse realidad, a pesar de que era joven, cuando lo vi fue con un poco de recelo, a ver si era cierto o no, y luego que me profundicé, vi que las cosa eran un poco serias y que valía la pena luchar por nuestro Perú. Lo que yo admiro más de Villa El Salvador es que nace a través de un proyecto y se desarrolla en base a este proyecto. Ahora las autoridades mismas han entendido tanto así que hace poco han sacado un plan de desarrollo independiente. Yo creo que este ejemplo debe de ser recogido por los demás distritos de nuestro país, de nuestro pueblo. Porque generalmente las autoridades entran, pero no a trabajar, sino a robar, pensando en ellos antes que en su pueblo. Yo con esto estoy en total desacuerdo.

> Cuando yo llegué por primera vez a Villa El Salvador, estamos hablando del 85, yo vivía en Villa María del Triunfo. Inicialmente yo me vine con todo, con mis hermanos, hasta ahora me he quedado, llego acá y estoy contento (entrevista de Rodrigo Montoya a Basilio Noa en Villa El Salvador, febrero de 1998).

Pero no todo es color de rosas, los problemas existen y los desafíos por resolverlos satisfactoriamente están presentes: no hay dinero para migrantes con pocos recursos:

> Yo fui por primera vez a pedir un crédito en el Banco Financiero. Yo habré contado con un capital social de 500 ó 1000 dólares; era todo mi patrimonio. Yo fui a prestarme, quería comprarme tres máquinas; me dijeron qué cosa tienes, les dije lo que tenía. Me contestaron: entonces, no estamos hablando de nada, presenta tu proyecto, tráenoslo y recién podemos hablar, porque con eso no te doy nada. Eso fue una discriminación. Con eso me fui tranquilo, qué podía hacer. Posteriormente, buscando algunos amigos, relaciones, un poco de propina a la gente del banco, por ahí si me dieron cierta cabida; pero como una última rueda del coche. Yo creo que eso sucede frecuentemente en los bancos. Yo entiendo, también, porque los bancarios como bancarios que son, se rigen de esos criterios de cuánto tienes, tanto vales. Si uno va con o sin carro lo tratan como tal, si va con un buen carro lo tratan como tal (entrevista de Rodrigo Montoya con Basilio Noa en Villa El Salvador, 24 de febrero de 1998).

Cito, a continuación, el texto *Los cholos empresarios*, de Carlos Pongo:

> Les hago la siguiente pregunta: ¿de qué nacionalidad es el empleador que en Perú da trabajo a cuatro mil quinientas personas directamente y a quinientos indirectamente, total: cinco mil trabajadores? Estoy seguro que muchos responderán, ah, tiene que ser una compañía extranjera, o una multinacional, o una compañía minera. Falso. Algunos ejemplos: Nextel que factura 200 millones de dólares anuales da trabajo a sólo 120 personas. La empresa Graña y Montero incluyendo a sus trabajadores de construcción civil totaliza 2000 trabajadores. La empresa minera Yanacocha, segunda exportadora de oro en el mundo, emplea 1600 trabajadores. En la agricultura, Casagrande en su mejor momento empleaba 3000 trabajadores. Respuesta: Este empleador es peruano y de capitales peruanos y su área de actividad es la industria textil y el comercio.
>
> Segunda pregunta: ¿cómo imagina el perfil económico, social, racial, político de este empleador? Inmediatamente, por nuestro condicionamiento mental diremos: es un inmigrante o un hijo de inmigrante, es blanco, alto, nacido en la alta sociedad y ligado a los grupos de poder económico y político, debe hablar varios idiomas y haber asistido a los mejores colegios capitalinos y quizás ha ido a Harvard o una otra universidad de prestigio en Lima o EEUU. Falso. Respuesta: este empleador nació en un pequeño pueblito de Ayacucho, su idioma natal es

el quechua y sus rasgos étnicos son los mismos que la mayoría de la población peruana que es 54% quechua-aimara y 32% mestizo. El Sr. Aquilino Flores a los 17 años y con muchas ansias de superación llegó a Lima en 1970, como todos los provincianos que viajan a la capital en busca de un mejor futuro. La violencia terrorista de los ochenta en la sierra andina de Ayacucho obligó a toda su familia a trasladarse a la capital. Para ganarse la vida, la familia entera se dedicó a comercializar telas en la Parada. Compraban y vendían. Todos los hermanos y la madre estaban envueltos en esta actividad. Empezaron a ampliarse llevando telas a provincias. Como eran varios hermanos, les permitían viajar a distintos sitios con la mercadería. Todas las ganancias se reinvertían en el negocio familiar para comercializar en mayor volumen. El siguiente paso fue fabricar los propios productos que ellos vendían. Con el paso de los años la empresa artesanal se convirtió en pequeña empresa, luego en mediana y ahora Topy Top es una corporación con tiendas en todas las regiones del país y con proyecciones internacionales. Exporta dos millones y medio de dólares al mes a cadena de tiendas en los EE UU.

¿Cuál ha sido el secreto del éxito de esta familia? ¿Cómo han podido levantar y desarrollar una gigantesca empresa en el área textil cuando la mayoría de las existentes entraban en quiebra? En agosto [de 2004] visité al Sr. Manuel Flores C, presidente de Topy Top en busca de respuestas a mis preguntas. La fábrica queda en Zárate en un gigantesco edificio de construcción moderna. Me recibió a la hora convenida y estuvimos conversando hasta que fue interrumpido para asistir a una reunión, pero antes de despedirse me llevó donde el Gerente General para que siguiera haciendo las preguntas. El Sr. Estevan Daneliuc Peslar es el Gerente General, uruguayo de nacimiento, viviendo en Perú desde muy joven. Fue dueño de una gran empresa textilera en Vitarte que la cerró hace algún tiempo. Toda su experiencia acumulada la está vertiendo en Topy Top. Conoce bien a la familia Flores y con mucha naturalidad pudo responder a mis preguntas de un manera sencilla: «La historia de los Flores y el secreto de sus éxitos es una historia de cómo gente común hace cosas fuera de lo común. Los hermanos Flores son hábiles comerciantes, su secreto es la devoción por la calidad del producto que fabrican y venden, tienen una sabiduría en saber escoger la gente con quienes ellos trabajan, son muy capaces formando equipo y como todos los peruanos, muy trabajadores y tesoneros. No se achican ante las dificultades. Saben marchar contra viento y marea. Ellos representan a los emergentes andinos que están cambiando la geografía económica del país. Cada vez más el Perú es de su propia gente nativa. Ya las grandes familias aristocráticas de grandes nombres han empezado a desaparecer o a no tener el peso de antes. Ahora la actividad, el negocio, la vida está en los conos. De allí surgieron los Flores, ellos son el producto de su esfuerzo, de la solidaridad barrial, y de la ayuda mutua de sus paisanos de provincia. Los hermanos son: Aquilino, Carlos, Manuel, Armando y Marcos, la presidencia es rotativa entre ellos, actualmente la ejerce Manuel. La entrada de los productos textiles chinos a EEUU a comienzos del 2005 va a ser un reto gigantesco, un desafío para el cual nos hemos estado preparando. Ahora somos

una empresa profesional, una corporación que se ha mantenido y quiere ser líder en su campo. Me despedí deseándoles suerte en este su nuevo desafío global. Una empresa de cholos empresarios va a competir de tú a tú, un mano a mano, con el gigante y coloso chino.

El nuevo fenómeno económico emergente de los conos de Lima no sólo se da en la capital. A nivel de país, nuevos grupos económicos aparecen con fuerza y su particularidad es que son grupos que apuestan por el país, que les interesa un mercado interno más amplio, que reinvierten en sus propias empresas, que están alejados, quizás por ahora, de los partidos políticos tradicionales, la razón podría ser que no viven del Gobierno ni del Presupuesto Nacional.

En mi Departamento o Región Lambayeque, hay un grupo económico emergente con fuerza tremenda cuya fortuna la empezó un señor nacido en las serranías de Cajamarca y establecido en Chiclayo donde se dedicó al negocio de la comercialización de café del Nororiente. Ahora su grupo familiar es uno de los principales exportadores de café en el Perú y quizás del mundo con su marca conocida Alpamayo. En Chiclayo los antiguos grupos económicos como los Cuglievan, Woyke, Lamas, Rázuri, han desaparecido. Los negocios de la familia Huancaruna siguen en ascenso y se han diversificado. El representante del clan, Olivio Redublino Huancaruna Perales ha incursionado con fuerza empresarial en la agroindustria moderna. En medio de la crisis de las empresas cooperativas azucareras compró 1600 hectáreas de tierras cerca a la represa de Tinajones y las ha convertido en una empresa azucarera próspera. En cada congreso agrícola azucarero, San Juan de Tinajones de los Huancaruna, es mencionado como modelo por los altos rendimientos de sus variedades de caña. También son los accionistas mayoritarios de una caja de ahorros, La Cruz de Chalpón, que asiste con créditos a los pequeños agricultores.

Siempre hay la tendencia a generalizar que porque el Perú vive una crisis económica, política y social de varios años, todo debe estar paralizado; la realidad es todo lo contrario. En medio de esta crisis hay nuevas fuerzas económicas y sociales que se afirman, que se adaptan a las nuevas condiciones cambiantes, a las nuevas reglas de juego, que creen en las potencialidades del país, que invierten en sus proyectos, arriesgándolo todo, a ganar. Esta nueva fuerza económica de hombres y proyectos diversos están surgiendo de la misma población mayoritaria del país. Los cholos empresarios han fortalecido sus músculos, han aprendido a arar en el mar y se han echado a andar. (Pongo, 2004).

Carlos Pongo es también un peruano dueño de empresas en Los Ángeles, Estados Unidos. Hijo de pequeños campesinos de Chiclayo, llegó a la Universidad Agraria en Lima. Abrazó la causa de la izquierda. Decepcionado por lo que ocurría en el país, emigró a Estados Unidos y allí se convirtió en empresario. Por su propia experiencia, valora el éxito de los empresarios peruanos provenientes de los Andes, la Costa y la Amazonía.

Comerciantes

Comenzaré esta sección con dos relatos de migrantes que llegaron a Villa El Salvador desde Páucar del Sara Sara (Ayacucho) y Chimbote.

Lima, ciudad de provincianos, una bomba de tiempo que va a explotar

Cuando llegamos a Lima, como todo provinciano pensamos que es un paraíso y encontramos que ahora todos son provincianos. Y realmente es chocante de ver que Lima es una bomba de tiempo porque ahora les digo a mis sobrinos que no piensen en Lima, porque Lima en cualquier momento va a explotar, es una bomba de tiempo. Porque realmente está superpoblada, se han creado tantos pueblos marginales como Villa, Comas, etc. y realmente es preocupante.

Cuando veo los sucesos de Pamplona, [ocupación inmediatamente anterior a la formación de Villa El Salvador] yo estaba alojada donde mi hermana... En 1971 vengo por acá… Esto era un desierto, un campo de maniobras del Ejército y de la Aviación. Nos encontramos con que todo esto era verde de yuyos. Todos llegamos cada uno con su estera dobladita. Hemos pasado una etapa de peripecias acá en Villa... Venía toda esa gente de las habitaciones alquiladas de Magdalena, Jesús María, y otros. Ahora hay muchos que se quedaron, otros se han ido o han fallecido...

Comencé primero vendiendo papas. Vendía en mi casa al costado del monumento Primero de Mayo; donde existía la Primera Paradita desde el año 72. Allí formamos varias organizaciones, como la Cooperativa Santa Rosa; la Pre-Cooperativa El Sol, otra Jesús Salvador de Yanavilla; y creamos la Agrupación de Ambulantes Primero de Mayo. Eran como cuatro organizaciones en ese grupo de la Primera Paradita. De allí nace la inquietud, por estar en la calle y no teniendo terreno donde trabajar formalmente y en ese tiempo logramos hacer la Primera Paradita, pasó como dos años y logré ser vicepresidente, y a la vez hicimos la primera alcaldía con Miguel Azcueta, cuando este no tenía ningún escritorio, ni ninguna máquina de escribir y todas las organizaciones de base se fueron organizando por todos lados. Yo pertenecía a la Asociación de Ambulantes Primero de Mayo. De esos grupos salió una nueva organización, se consolidó con el gobierno de Michel y se llamó Asociación de Comerciantes Primero de Mayo; se absorbió a todas las asociaciones y se constituyo como central...

Yo comencé vendiendo tubérculos y hasta ahora vendo. Tengo mi casita en plena avenida, y está como tienda comercial. Uno tiene que aprovechar donde está. Una proyección, pero realmente a veces no tenemos cómo salir adelante. Tengo dos hijos, uno de ellos es profesional, la otra va a postular a ingeniería química. Pero recuerdo mucho. Se luchó bastante para la formación del Mercado Sectorial, hubo gente que era terca, sobre todo con el grupo de Yanavilla, existen pues litigios, juicios de no llegar a un final. Hay mucha gente que no quiere que se progrese. Entonces eso es lo que no hace avanzar, hablamos con Michel para

no dividirnos y hacer un sólo mercado, pero siempre se creó otro mercado que es Jesús Salvador y hasta ahora existe...

La historia viene desde la Primera Paradita desde el año 1972, con la organización de mercados de Villa El Salvador. Nosotros estuvimos en la Primera Paradita hasta el '86. De allí nos venimos para este mercado. Volvimos a ocupar la misma vía. Pero justamente porque acá este grupo de los habitantes que habían estado acá y se impusieron y además ya habían ocupado una parte, ya al final tuvimos que invadir el terreno porque si no, no conseguíamos nada.

Muchas veces nos quisieron desalojar de la Primera Paradita, pero teníamos una comisión de dirigentes para poder pedir al alcalde como era la solución adecuada, pero ese tiempo Michel Azcueta, como recién se iniciaba en la política, era el más flexible, pero ahora parece que se ha vuelto más duro, más inflexible. La realidad de tanta gente cambia, yo cuando le encuentro le digo, ahora usted se recuerda de España pero no se recuerda del Perú. Justamente porque recién sale la resolución de este terreno que compramos de la Municipalidad. Fue el 86 que con un documento compramos el terreno por medio de la Municipalidad. Existe un triángulo de la legalidad del terreno, no hay nada formal; pero falta poco para poder independizarnos y crear el anteproyecto del Mercado Sectorial para su construcción. (Entrevista de Pedro Jacinto con José Chiara Araujo, ex-dirigente de la Asociación de Comerciantes Mercado Sectorial Nº 1, ex Primera Paradita, en Villa El Salvador el 2 de abril de 1998).

A Lima para servir a la patria y dar un golpe contra el presidente Belaunde

Nací en Chimbote. Estudié hasta tercero de secundaria. Vengo a Lima el año 69, como todo provinciano en busca de mejores deseos, de los cuales todo hombre anhelamos, o hacer algo por la vida. Todo peruano tenemos que buscar nuestro bienestar mientras somos jóvenes. Chimbote en ese entonces, era como primer puerto pesquero que tenemos en el Perú, parecido al Callao. Había prosperidad, pero era el tiempo cuando Banchero estaba vivo[37]. Y yo cuando tenía 17 años, estaba llamado para servir [en el ejército] acá en Lima, en la División Blindada del Rímac. Ese tiempo eran los años maravillosos de Chimbote. Había mucho dinero, trabajo, de todo. Más que nada había dinero y diversiones, igual como sucedió en la selva, en Tingo María, Tocache, Uchiza, Aucayacu. Por el narcotráfico había dinero, en estos lugares. Cuando murió Banchero Rossi se vino abajo todo...

No me vengo por necesidad sino por servir a la patria. Quería servir. Pero me acostumbré y me quedo, pero siempre regreso a Chimbote. Yo ingreso al Ejército, justo cuando a Belaunde le dan el golpe de Estado. Todos lo recuerdan, en el mes de octubre [1968]. Nosotros del ejército salimos, acorralamos todo el Palacio y a

37 Se refiere a Luis Banchero Rossi, el empresario peruano más rico de la pesca cuando Perú era el primer exportador de harina de pescado en el mundo. Murió asesinado en 1974. La línea de transporte Banchero en Villa El Salvador lleva su nombre.

Belaunde lo sacamos en piyama. Yo fui parte de esto. Es una historia larga. Para esto tuvimos preparación de nuestros superiores. Nos ordenaron los jefes un mes antes. Todos los jefes lo ordenaban, y arreglaban sus cosas para el Golpe. Cuando justo terminaba mi reclutada de tres meses nos ordenan salir. Pero ya todo estaba preparado. Ellos no esperaron. Pero nosotros ya sabíamos, nos dieron las armas, tuvimos que hacer los ejercicios respectivos, como teníamos que disparar, incluido la marcha de campaña...

El mercado Primero de Junio estaba en la primera cuadra de la avenida Juan Velasco. Cuando uno quiere hacer algo por la vida no puede estancarse con un sólo trabajo. Tenemos que ver algo por la vida mientras uno es joven. Igual que los profesionales que se queman las pestañas para ser otro. Es lo que más nuestro país necesita, requiere de bastante sacrificio, y es lo que todo hombre pensamos. Yo de lo que trabajaba ganaba mi sueldo sentado, y como era soltero, todo mi sueldo lo ahorraba en el Banco. Hubo un momento en que ya me cansé de mi trabajo de once años, saqué mi cuenta y por mi liquidación tenía dinero y más mis ahorros, que yo había hecho durante ese tiempo, veía que tenía dinero. Entonces pensé yo debo de trabajar por mí mismo. Ya no más ser obrero de nadie. Era el año 76 que ingreso a trabajar en los negocios. Me compré un restaurant, justo con todo aquí en el mercado de Villa. Me pongo a trabajar, y pongo a unas señoras que querían trabajar y es así como empiezo a trabajar por mi cuenta.

Lo que ganaba semanal como guardián lo hacía en dos días en el restaurante. Yo mismo administraba, y veía, y yo estaba soltero. Al final mandé a construir mi casa y como tenía plata la levanté poco a poco. Nunca he sido ambulante, compré directamente en esta asociación un terreno. Y de hecho trabajaba. El restaurante pertenecía al Mercado 24 de Junio y de acá lo compré. Nosotros primero estábamos en la avenida. Cuando decidimos trasladarnos para acá, también se pasó para acá mi restaurante. El año 71 este mercado comienza a funcionar. (Entrevista de Pedro Jacinto a Pedro Santiago Lucero, Secretario de Organización de la Asociación de Comerciantes del Mercado 24 de Junio, en Villa El Salvador, abril, 1998).

Mercados y paraditas: núcleos de migrantes andinos en Lima

Una de las fuentes de donde deriva la imagen fotográfica de la ruralización o andinización de Lima —sugerida principalmente por Matos Mar en su libro *El desborde popular* (Matos, 1986)— es el numeroso y complejo mundo de grandes y pequeños mercados de alimentos y abarrotes de Lima y los conos. Allí los personajes principales , los migrantes quechuas y aimaras, sobre todo en las llamadas paradas o paraditas, que ocupan las veredas de las calles adyacentes a los mercados. Una mayoría de mujeres ocupa puestos estables y precarios, con mucha y variada verdura, con sólo un costal de choclos frescos, una canasta de hierbas aromáticas, o una caja de casetes y discos compactos. Allí se habla quechua y se oye música andina clásica o

tecnocumbia, de moda desde hace algunos años. Muchas de esas mujeres no saben leer ni escribir pero sí han aprendido a contar con los dedos y a usar un número reducido de palabras del castellano como un recurso indispensable para vivir o sobrevivir.

Hay en Villa El Salvador 41 mercados. El mercado 24 de Junio, con más de 600 socios, formalmente creado en 1976, es el más importante con una extensión de 11 mil doscientos m². La Primera Paradita de Villa, conocida con el nombre de Mercado Sectorial Nº 1 se formó en 1971, al costado del Parque Primero de Mayo. Luego, fue reubicado y dividido por la vía del tren fantasma (desde 1989 hasta ahora, 2007[38]).

Como Lima crece, de modo general, sin planificación alguna, las paraditas aparecen de pronto en alguna calle o esquina relativamente céntrica. El conflicto con la ciudad formal es inevitable, y son también constantes los problemas con vecinos, alcaldes y policías. Sólo cuando los ambulantes consiguen un terreno y se formalizan con los debidos reconocimientos oficiales se resuelven parte de sus problemas porque, inmediatamente después, nuevos vendedores ambulantes ocupan las veredas de las calles adyacentes y compiten con precios más baratos. Se cierra un círculo y vuelve a comenzar otro porque el problema es estructural y profundo, debido a la falta de trabajo, a la sobrepoblación de la gran ciudad y a la llegada constante de nuevos contingentes de migrantes de los Andes, la Amazonía y la Costa, sobre todo entre 1980 y 2000. En ese lapso de grave violencia política en el país, hubo por lo menos medio millón de personas desplazadas.

Un pequeño mercado es siempre fruto de una lucha

No hay quechuas vendedores de mercados en Lima que no mencionen sus luchas por formar el mercado en el que trabajan. Los adversarios son principalmente alcaldes y policías:

> Cuando recién comenzamos en la Primera Paradita, éramos 300 comerciantes, pero luchamos. Había muchas madres solteras, abandonadas que vinieron a trabajar en este mercado. Recuerdo que había muchos dirigentes que trabajaron bastante sin desmayo. Muchos aprendimos como dirigentes, esa fue nuestra escuela de la vida, allí nos formamos con la práctica. Es como un estudiante que si no se inserta en la escuela de la vida no es nada.

38 La construcción del tren empezó en el primer gobierno de Alan García (1985-1990) con la intención de ligar Villa El Salvador al centro de Lima. Luego de un gran escándalo de corrupción, fue abandonado. En el tramo Villa El Salvador- Puente de Atocongo, los vagones del tren van vacíos en varios viajes diarios para evitar que los materiales se pierdan. Las promesas de concluir esa obra son muchas, pero hasta hoy el tren sigue siendo un fantasma.

Tenemos una nueva generación de comerciantes, esto se nota y por eso hablamos de distinto modo. Existe un frente de comerciantes. Los creamos en el tiempo de Michel Azcueta. Están allí todos los mercados asociativos, mercados cooperativos y los informales que existen hasta ahora. Eso lo formamos mucho de nosotros y está activo. Los conforman todos los presidentes no sé quienes serán, pero existe el Frente Único, igual que la Federación de Mujeres.

Lo más importante, entre todas las festividades que celebramos es el aniversario como nueva organización, el 18 de abril, después ya celebramos las 'yunzadas', la Cruz de Mayo. Cada uno colabora con su giro, en diferentes fechas. El aniversario se celebra con promociones comerciales de cada giro que hace sus canastas.

Yo creo que trabajando y organizando se puede dejar, no sólo para nosotros sino para la gente o los jóvenes que pueden entrar a trabajar por aquí, y hay que dejar enseñanza en la nueva juventud. Nosotros sabemos la amargura de ser comerciantes, ambulantes, el Serenazgo que se ve en Lima y ha hecho de los ambulantes un problema. Es decir, eso es un problema social, ser comerciante informal. Eso lo conozco porque yo vendía en un triciclo, es un problema social porque no hay trabajo. Pensamos por ello que el hombre como pasajero en este mundo debe dejar obras, porque las obras son lo bueno.

Para mí, Miguel Azcueta se ha olvidado de las organizaciones fácilmente. A todos aquellos que le hemos ayudado nos ha abandonado, no lleva una política coherente, política de participación, veo que se ha vuelto duro a pesar de que hay entrada en la Municipalidad pero no da a solución integral a problemas como éstos. Él se esconde bajo un manto político, nunca se identificó con nosotros, él fue de Izquierda Unida pero ahora creo que ya tienen otro nombre.

Hemos tenido muchos problemas con el alcalde hasta la actualidad. Todos los mercados de Cono Sur y de Villa El Salvador, ahora sí, están en una situación caótica por el motivo de que el alcalde se ha agarrado con los ambulantes. Nosotros tuvimos problemas cuando estábamos en la avenida como ambulantes, el alcalde nos trajo a golpes a este terreno. En caso contrario, de no hacerle caso, se producía una invasión a nuestro terreno. Y nos han invadido, porque antes este terreno era de 20 mil m^2. Nos han invadido como 8 mil m^2. Los pobladores del grupo 12 nos hemos trasladado por aquí hace 16 años. Esta ya es una propiedad nuestra. Obtuvimos el terreno en el tiempo del alcalde Castillo con todos los documentos saneados. Tenemos licencias, título de propiedad. Todo lo que manda la ley.

Ahora con la nueva campaña por la alcaldía, y como aquí en la 'Chanchería' existen como dos mil ambulantes entonces ya no los puede sacar. Ese es directo para él. Pero contra eso estamos luchando. Hemos hecho huelga en todos los mercados para que los saquen, a través de FUCOMIVES que es el Frente Único de Comerciantes Minoristas de Villa El Salvador. Su presidente es el Señor Velasco y está en el Mercado Tres de Octubre, por la ruta B.

Esas personas que están en la 'Chanchería' han salido de mercados muchos de ellos. Los apoyaríamos si no pertenecieran a ningún mercado, pero esas per-

sonas han ido a trabajar saliendo de diferentes mercados, algunos incluso ahora están alquilando sus puestos, otros han vendido o acaparan. Nosotros conocemos esas personas por eso aceptamos eso. Apoyamos si no pertenecieran a ninguna institución. A esos si los apoyamos. En la 'Chanchería' existe una Asociación Juan Velasco Alvarado.

El público que acude acá es masivo y constante. Este es el mercado más grande que hay en todo Villas El Salvador. Es el corazón de Villa. De esto pensamos hacer un mercado central para todo Villa.

Ahora con la nueva campaña por la alcaldía, y como aquí en la 'Chanchería' existen como dos mil ambulantes entonces ya no los puede sacar. Contra eso estamos luchando. Hemos hecho huelga en todos los mercados para que los saquen, a través de FUCOVES que es el Frente Único de Comerciantes Minoristas de Villa El Salvador. Su presidente es el Señor Velasco y está en el Mercado Tres de Octubre (ruta B).

El público que acude acá es masivo y constante. Este es el mercado más grande que hay en todo Villa El Salvador. Es el corazón de Villa El Salvador. De esto pensamos hacer un mercado central en Villa El Salvador. (Entrevista de Pedro Jacinto a Pedro Santiago Lucero, Secretario de Organización de la Asociación de Comerciantes del Mercado 24 de Junio, en Villa El Salvador, abril de 1998).

Percy Amanqui cuenta:

Cuando hicimos la marcha el 8 de diciembre, de 1995 sacamos una resolución definitiva donde nos dicen que la reubicación va a ser en el Centro de Acopio. Michel Azcueta se compromete a entregarnos este terreno de 54 mil m². Está entre las calles Mariátegui y Pastor Sevilla, es un buen lugar pero que comercialmente no tiene la acogida de la población. Si la 'Chanchería' se traslada en forma total, lo aceptamos, pero mientras no hay una ordenanza de la Municipalidad que tenga vigencia indefinida esto no se va arreglar. A los comerciantes los sacaron al mercado 24 de junio. La Municipalidad declaró como zona rígida esta parte. Ahora ellos están llorando, dicen: «A nosotros nos sacó Michel y porque a ellos les dan tanta facilidad», pero ellos tienen un terreno libre que no quieren construir, hemos hablado con ellos, para llegar a un acuerdo. Hemos hecho un anteproyecto que nos cuesta nueve mil soles, como somos casi dos mil trabajadores, hemos aportado fácil y ellos han hecho un anteproyecto de 396 puestos en un terreno que pueden entrar 1500 personas. Pero ellos actúan de una manera egoísta, y lo que quieren hacer es puestos en forma de dado, de tal manera que cada socio tenga esquinas con dos fronteras.

Pierden espacio y no quieren que se haga un estudio de ese sector. Incluso hay ideas de los compañeros de tomar ese terreno, como una alternativa. Pero para eso hay que trabajar, y va a ser un juicio, ellos tienen títulos de propiedad y con un costo muy bajo, pero ya es una propiedad privada. Pero dicen que hay una ley que si existe un terreno que está desocupado y no se utiliza para el uso que se le ha pedido lo pueden solucionar como un problema social. Puede ser.

Ellos han hecho una marcha pidiendo el desalojo del campo ferial, nosotros le dijimos si quieren que nos saquen, nosotros nos iremos a la «tierra prometida» que es el terreno del 24 de Junio, pero a ellos no les gusta nada eso. Nada con los ambulantes, nos dicen. Así se cierran, pero si ellos se van a buscar créditos a los bancos, porque tienen muy pocos socios activos, que no son más de 180. El mercado 24 de junio se funda en 1971, junto con Villa El Salvador. Son los más antiguos pero no progresan. En cambio, los ambulantes desde la fecha de su fundación tienen un comercio más vistoso mayor arreglado, solamente falta el servicio de desagüe que lo podemos concretizar pronto.

Nuevamente se me hace una cosa difícil, ahora tengo clientes pero antes no. Era difícil entrar a este negocio. Yo entré a este negocio en 1993 aquí en Villa por medio de unos familiares de mi esposa que me facilitaron un puesto, luego vino un desalojo, fue afectado el puesto, nuevamente estaba en la calle, me seguía la «mala racha» y me alquilé esa tienda. Después encontré ese puestito acá en el mercado. Los ex dirigentes no me dejaron, pero amigos que yo tenía en el Municipio, ellos me hicieron los papeles y me ceden el puesto. Luego, llega un momento en que Michel gana las elecciones, cuando llega Michel desaloja a los ambulantes al mercado 24 de Junio, que tiene su terreno abajo. A ellos los saca de ese lugar. Y todos sabían eso y la ex directiva renuncia y nadie quiere asumir el cargo. Convoca al comité electoral. Yo tampoco quería aceptar porque también era sincero en aceptar que Michel no aceptaban que nos quedemos allí.

Seguía pensando en el desalojo. Nosotros estamos en el mismo lugar. En el centro, pero estábamos bien desordenados. Lleno de esteras, con plásticos, pasadizos por todos lados. Nadie hacía caso a nadie. Y de allí entonces, al ver que no había quien agarre la directiva, un amigo me dice: «Percy, por qué no lo asumes y vamos a conversar con Michel». Entonces, yo le contesté negativamente, porque ser dirigente quita tiempo. Michel nos dijo que por el momento no nos sacará, pero tiene que llegar un momento en que tienen que irse. Allí están los mercados para que los llenen. Dicho eso, me metió una preocupación, y agarré el cargo. No le gustó absolutamente nada a mi esposa, pero qué iba hacer. Había también una necesidad con mucha gente que vivía de eso. Como ahora.

Asumí esa responsabilidad gracias a Dios, y a los compañeros. Como se ve, ha progresado. Si una señora sin capital, antes le vendía siete soles, un día se me acerca al puesto y me dice que venía a pagar su cuenta, porque tenía plata, y me dice que el día de ayer he vendido 47 soles. Y me dice que los sábados y domingos es mejor. Eso es signo que la compañera ha progresado, que sus ventas han aumentado. Y eso tranquiliza.

Existen 213 socios. Mi origen es pobre, vino una constructora y me ofreció darme dos mil soles a mí como presidente, y que por cada puesto quería cobrarme cuatrocientos cincuenta soles. Yo lo vi a mi padre como techaba en la sierra, como hizo sus estructuras y no se me hizo difícil hacerlo acá. Dije a los demás dirigentes para ubicar maderas más baratas y a cada socio le tocó pagar cuarenta y tres soles y luego para hacer los arreglos de la fachada, inclusive pinturas a

cinco soles. El costo fue de cuarentiocho soles por cada socio, todo el costo de la estructura, pero ya cada uno tenía su calamina, y para los que no tenían, para los más necesitados se les ha ayudado, por medio del fondo que tiene la asociación, para que paguen poco a poco. En cambio, en la Asociación Juan Velasco han pagado trescientos o cuatrocientos, les han obligado a pagar, si no, no hay puesto para ellos. Mi caso ha sido diferente.

… Michel, me dijo: yo te doy mi palabra que no los saco. Pero después yo hablo con los regidores para hacer una resolución, y sale la 122 y cuando sale los ex dirigentes que dejaron el cargo se oponían, decían que yo me estaba vendiendo y que ellos no iban a dejar sus puestos. La Resolución era para que nos quedemos y que hagamos un campo ferial en el mismo lugar y esa noche estuvimos felices de la vida. Me apoyó con maquinaria, un cargador frontal, unas cisternas, fuimos los primeros en hacer el campo ferial, fuimos los primeros en idear ese tipo de trabajo, sin ingenieros, y con las mismas ideas de los mismos compañeros, pero con ángulos para que quede bien y abajo cemento. Hemos ahorrado bastante plata.

El Mercado Ocho de Diciembre se origina el año 1990, entonces viene el ex alcalde Soplín, los saca, los maltrata, les mete palo, tractor. Ha habido años de enfrentamiento. Incluso, allí se aparecieron los políticos y nosotros hicimos una marcha, a pesar de que el 8 de diciembre no tenía qué hacer, porque vino el desalojo para todo el sector Revolución. Michel me dijo que no me meta. Pero si yo no me meto, a mí me agarran sólo, suave, y a ellos los botan. No acepto, me uno a ellos y ganamos la marcha y a los regidores de oposición, a los de Cambio Noventa [organización política fujimorista] los quisimos llevar adelante y no quisieron. Solito nos enfrentamos, gracias al buen asesoramiento del doctor Núñez, que no nos cobraba mucho, un provinciano también, Creo que es de Tarma, y dijo que este es un derecho, alguien le jugaba con la parte sentimental a Michel y así efectivamente dio efecto. (Entrevista de Pedro Jacinto con Percy Amanqui, presidente de la Asociación de Comerciantes del Mercado 8 de diciembre en Villa El Salvador, abril de 1998).

Voluntad de trabajo, ayuda de la familia y anhelo de superación

El oficio de comprar y vender que comienza en una paradita con tubérculos, verduras y abarrotes, se afirma con el espíritu emprendedor y sacrificado de millares de familias andinas enteras que una vez formalizada la propiedad de un puesto en un mercado se extiende y multiplica hasta llegar, en contados casos por supuesto, a ser comerciantes mayoristas y disponer de holgura económica, inimaginable durante los primeros pasos en el universo hostil y ajeno de Lima. Las condiciones para lograrlo son: una capacidad de trabajo, una resistencia física admirable, un deseo de superación y el apoyo de la familia. Para un comerciante de verduras, por ejemplo, el día comienza a las tres o

cuatro de la mañana, hora en la que va al Mercado Mayorista a comprar lo que espera vender en dos o tres días en su puesto de vendedor ambulante en la vereda de la calle o en un puesto estable de alguno de los miles de pequeños mercados que hay en Lima Metropolitana. A las siete debe estar ya en su puesto de venta con la esposa y alguno de sus hijos. La jornada termina alrededor de la seis de la tarde y recomienza al día siguiente con escasos días de descanso al mes, porque se trata de un trabajo que incluye sábados y domingos. Como no tiene seguro alguno, el día que no trabaja, no tiene ingresos. Ese es el caso de centenares o millares de vendedoras de choclos, generalmente, madres y padres de sus hijos que se ganan la vida vendiendo un costal de choclos frescos en alguna vereda, a la intemperie en tiempos de sol o de frío. Lo importante es que tienen un trabajo y pueden ofrecer a sus hijos lo mínimo de alimentación, vestido y educación. Una enfermedad seria o grave en esas condiciones, sólo puede producir una gravísima crisis que podría conducir a la desintegración de la familia.

Para una minoría, la actividad comercial es un canal para alcanzar una posición económica cómoda, ascenso social y un futuro mejor para los hijos. Santiago Lucero cuenta:

> Yo comencé a vivir en esteras. Yo viví como dos años. De allí poco a poco construí. Es que acá no había ni ladrillos, por último ni tu plata servía. Ese tiempo había plata, Belaunde como era arquitecto creaba trabajo, construcción civil hacía carreteras y había trabajo, por la Marginal por la selva. Estando como socio de este mercado 24 de Junio he ido a la selva. Allí tengo propiedades inmensas. En Huancayo tengo terrenos, todo lo he hecho a base de este negocio de mercado. Así es uno y el que lo sabe hacer, lo hace. Y acá los socios verdaderos no son pobres. La mayoría tienen cuatro o cinco combis. Tienen casas de tres o cuatro pisos, tiendas comerciales y son distribuidores con sus casas mayoristas que se reparten para todo sitio. Tenemos nuestra zona industrial, dueños de inmensas carpinterías y muchos de estos han salido de este mercado. Tienen restaurantes, tiendas. Tenemos un núcleo de gente que se dedica al comercio que moviliza a Villa. Hemos ganado a todos los distritos, a Villa María. Tenemos todo.
>
> Acá hay varios que tienen mucho dinero. Pero por decisión de trabajo y sacrificio positivo. Ese es igual a los profesionales que se dedican a estudiar y tienes que sacrificarte. Igual es. Un comerciante tiene que trabajar, pero no como aquellos que tienen un pequeño capital y ya se creen los más más. Pucha, ya están con cigarros, con las mujeres, las amistades pero eso no es el de un comerciante. El comerciante tiene que dedicarse al trabajo. Por ejemplo, yo trabajo desde las tres de la mañana hasta las diez, once de la noche. Con las justas duermo tres horas, por lo grande que es la Asociación.
>
> Yo diría que el dinero cada día es más escaso. Pero los comerciantes de este mercado, tienen tres, cuatro casas, o cuatro combis que van a Lima. Tienen negocios en varios sitios, con su carro propio, algunos tienen sus Volvos. Podemos

hablar de gente que tiene mucho dinero. Algunos que han sabido hacerlo, otros no. Algunos están arrastrándose, pero a ese compañero no lo vamos a dejar. Eso te lo digo porque yo soy dirigente. El que menos tiene es el que tiene un sólo puesto, pero tiene que tener un puesto bien equipado. Más que hoy estamos trabajando con la oferta y la demanda y la venta es libre. Allí, el que puede, puede, de acuerdo a su capital. Algunos no han podido emerger, seguro tienen sus motivos, nosotros no sabemos qué es lo que sucede en cada hogar. Por ejemplo en abarrotes han fracasado. Los que han surgido son las mercerías, artes y oficios, es que mayoría a sus hijos los mandan a estudiar corte y confección, lo que aprovecha el padre para comprarle sus máquinas y comienza a armarle el taller en su propia casa. Aquí los que trabajan son las hijas. Entonces compran telas, y ellos mismos lo preparan igual que zona industrial, acá se fabrica de todo. Entonces ese es el que se levanta. No se trata de ir a comprar a Gamarra y acá revender. Eso no. Todo se compra directamente y se vende.

Habrá un veinte por ciento que ha logrado hacer su capital y buenos negocios.

Yo me siento realizado con lo que he realizado. Yo pienso que con lo que uno tiene es suficiente y hay que darle oportunidad a los que no lo tienen. Yo ya me conformo con lo que he tenido, de acá para adelante la generación mía ya lo ha hecho. Yo tengo tres casas... En las herencias de los tres hijos que tengo, quedará todo para ellos. Mi hijo mayor no creo que pida como los otros, porque él tiene su profesión, el segundo todavía está estudiando; y el tercero está en tercero de media....

Lo que he sembrado no creo que se venga en fracaso. Los hijos tienen que ver lo que ha hecho un padre. Ellos tienen que continuar, es decir los que quieren tener, si no quieren tener qué vamos hacer. La idea por más padre que seas, es cosa de ellos. Mi esposa no me ayudó en capital, en trabajo sí. Es que cuando yo hice mi compromiso con mi esposa yo ya tenía y había hecho mi capital soltero. Claro que es la madre de mis hijos, mi esposa, me ayuda en trabajo. Ella es de Huancayo, comerciantes son ellos. Mi suegro en Satipo tiene 26 hectáreas de cafetales y frutas. Cualquier cantidad. La gente huancaína es gente que trabaja. (Entrevista de Pedro Jacinto a Pedro Santiago Lucero, Secretario de Organización de la Asociación de Comerciantes del Mercado 24 de Junio, en Villa El Salvador, 2l dos de abril de 1998).

Orgullo de Villa: «Villa El Salvador es mejor que Lima y Chimbote»

Más allá del éxito económico alcanzado, lo que cuenta en los comerciantes medianos y pequeños es su satisfacción por tener un trabajo y por ser independientes. Ambos anhelos han sido posibles gracias a Villa El Salvador. De esta convicción nace un orgullo de pertenencia que es uno de los rasgos característicos de los pobladores de Villa y, también un sentimiento de su-

perioridad respecto a las provincias del país. José Chiara Araujo recuerda la importancia de la CUAVES:

> Para mí, Villa es una organización modelo; por eso se creo que la CUAVES es una organización donde se veía mucho progreso. Se creó bajo un modelo de otros países. Creamos a la CUAVES, algunos habíamos sido dirigentes de manzana, del grupo, participamos en la comunidad. Ahora ya hay muchos que se han olvidado.
>
> Lo que a mí más me ha gustado de Villa El Salvador es su organización, porque existían los diferentes grupos residenciales, manzanas, lotes y las calle. Todo estaba delineado, planificado. Logramos el gran objetivo, acá se delineó la primera gran electrificación en un pueblo joven, en el grupo 4 del primer sector, con la financiación del Banco Wiese. Es una obra que hizo Velasco, pero en menos de una semana obtuvimos la electrificación. Pasamos la vida en comunidad con la participación de todos los distritos. Vinieron a vivir ya después. (Entrevista de Pedro Jacinto con José Chiara Araujo, ex dirigente de la Asociación de Comerciantes Mercado Sectorial Nº 1, ex Primera Paradita, en Villa El Salvador, abril de 1998**).**

Santiago Lucero dice que nunca se ira de Villa:

> Nunca he querido ir a vivir a otro sitio. Siempre me quedaré en Villa El Salvador. Por ejemplo yo siento que en Lima [hay] asquerosidad, polvos, mucho ruido de los carros. Acá es tranquilo, libre no tienes problemas. En Lima para pasar una cuadra, o la pista nomás tienes que esperar cinco minutos, en eso ya me aburrí. Acá no. Yo de acá no me muevo a ningún sitio. Mis hijos igual, nunca me han dicho para dejar de vivir en Villa El Salvador. Mi hijo mayor trabaja en Miraflores, pero nunca me dice nos iremos por esos lugares. En esas urbanizaciones están encerrados, acá tenemos parques recreativos donde tenemos canchas de fútbol, básquet, de todo. No les falta nada. Tienen sus amigos libremente, puedes entrar a un restaurante, te tomas un trago y te vas tranquilo a tu casa. Pero en Lima estamos mirando si vienen pirañitas o vienen choros o algo por el estilo. Es bien peligroso.
>
> Villa es superior a Chimbote. Comercio y trabajo lo encuentras acá. En Chimbote está todo decadente, más aún con este fenómeno «del Niño». Pero es fácil acostumbrarse en cualquier lugar y eso me ha pasado, por eso me quedé acá en Villa El Salvador. Ya me acostumbré. Mis padres están en Chimbote y casi cada quincena voy, tengo que verlos porque son muy ancianos. De parte de mi esposa, mis suegros son ancianos, y cada mes tengo que viajar para allá. Hay que verlos. (Entrevista de Pedro Jacinto a Pedro Santiago Lucero, Secretario de Organización de la Asociación de Comerciantes del Mercado 24 de Junio, en Villa El Salvador, abril de 1998).

Comerciantes y cultura andina quechua

Para comprar y vender en las calles de Lima sirve de poco o nada la matriz cultural quechua. Se trata de una práctica nueva que los migrantes aprenden rápidamente. Algo de castellano, familiares, paisanos, o amigas y amigos —también andinos, de modo general— como maestros, guías y sostenes, son suficientes. Decisión personal, ganas de ser más y mejor, de educar a los hijos para que ellos no sean como los padres. Con esos elementos comienzan los nuevos comerciantes una vida en Lima, decisiva, irreversible. La tierra, pueblo, comunidad, caserío o pago, quedan atrás, en la distancia, y también en parte de la memoria. De la matriz andina de cultura quechua, aprendida en la infancia y fijada en la adolescencia, queda el universo simbólico de creencias y dioses escondidos, subalternos, clandestinos, por eso de la dominación colonial que se pierde en la frágil memoria después de casi cinco siglos. Percy Amanqui recuerda la belleza de Arapa, su pueblo, donde no hay la corrupción que ve en Lima:

> Arapa es un pueblito chiquito que está a orillas del lago de Arapa que tiene una extensión de casi 35 kilómetros de largo y colinda con el distrito de Chupa y existen unos pueblos laterales como Samán, Taraco, parte de Huancané, Huatasani. Es un pueblito bonito, por su forestación, tiene un poco de riego y su cultura es bastante sana. Es muy original, se respetan mucho a la religión católica y sus fiestas patronales son muy concurridas el 22 de agosto, el primero de mayo, las Fiestas de la Cruz y el 15 de mayo que es San Isidro. La fiesta patronal lo celebran el 24 de Junio, San Juan Bautista, patrón del pueblo...
>
> Arapa es más digno que Villa El Salvador. Mejor respeto que acá. No hay tanta corrupción como hay acá. Gente que respeta que todavía no pierde las buenas costumbres. (Entrevista de Pedro Jacinto con Percy Amanqui, presidente de la Asociación de Comerciantes del Mercado 8 de diciembre en Villa El Salvador, abril de 1998).

A pesar de su catolicismo, sigue creyendo en fuerzas profundas y reconoce con gratitud haber sido curado por un sabio Yatiri de su tierra:

> Le voy a contar una cosa real. Para el año 1972… me quedo sólo con mi madre. Esos años falleció un familiar en el Cementerio de Arapa; en eso llega un familiar en un carro. Mi mamá se encontraba en el cementerio. En ese tiempo yo tenía 12 años y en lo que corría me enriedo [enredo] con una corona de las tumbas y uno de mis pies cae a un hueco de la tumba, y cuando cae me levanto un poco asustado, y uno de mis tíos me dice: «Oye, ¿qué tan rápido te has tomado? [emborrachado]. Entonces me paro y me voy bien asustado. Voy a mi casa y en unos días me comienza dar escalofríos de niño y para eso yo tenía la costumbre, porque habían pensionistas, policías, enfermeros, profesores, la casa es muy grande;

entonces me gustaba estar en la comisaría. Y uno de ellos le dice a mi padre que me llevara a Puno para la sanidad policial para que me vean. Pero fui y no me encontraban nada, y el pie se me había adormecido. No podía caminar, tenía unos dolores insoportables.

Mi papá no era tan creyente, pero mi mamá me lleva a donde un viejito curandero. Este viejito agarra la coca, y un poco de alcohol y hace unas consultas y esas consultas las bota al agua. Y en esas consultas dice que la tierra había afectado a mi persona y que mi espíritu se había quedado en una de las sepulturas. Pasa unos días, y el curandero dice que no podía curarme sino una persona que tenía contacto con Dios.

[El Yatiri] es la persona a la que le ha caído el rayo. Allá caen mucho en los rayos porque destruyen casas y comen árboles. Y hay personas que les cae el rayo y no mueren. Esas personas tienen un poder. Y ese poder la tenía una abuela mía que se llamaba Rosina. Ella viene, agarra la coca y hace una serie de oraciones pidiendo a Dios. Me prende un muñeco con claveles, con manzanas y me llevan cargado al cementerio. Llevan una prenda mía, pantalón y camisa y los tienden encima de la sepultura y me llevan a la capilla del cementerio. Comienzan a rezar, rezar, me hacen besar todas las calaveras que estaban allí en la capilla y cuando me sentía medio raro, me llevan a la misma sepultura donde caí, me hacen echar de nuevo allí y ya bueno ya los dolores un poco que me calmaba, luego salimos del cementerio y me llevan a una estación, donde descansan los muertos cuando nos estamos dirigiendo al cementerio y allí me quedo dormido y cuando me quedo dormido un poco que soltaba los pies, eso que me habían llevado cargado.

Luego quise caminar pero no me llevaron caminando, sino cargado. En la casa dormí ese día y me [despertaron] a partir de las diez de la mañana. Quedé dormido a la una, nuevamente, pero la cosa es que a las seis de la tarde me desperté sano, con mis pies sueltos, ya no tenía dolor y recién tenía hambre. Esto había durado unos cinco días con intensos dolores. Iba al centro de salud me ponían unos calmantes, ese rato un poco me calmaba pero después seguía.

Entonces, desde esa fecha en adelante que me sana mi abuela, le tengo un gran cariño a ella. Yo comencé a darle más credibilidad a lo que es la tierra y a los curanderos que sí tienen ese poder. En la vida práctica, me lo han demostrado. Esto sucedió con otras personas continuamente. Hay curanderos que ya han fallecido, quedan pocos pero ya no creo que con la misma entrega que tenían anteriormente. Lo veo diferente. (Entrevista de Pedro Jacinto con Percy Amanqui, presidente de la Asociación de Comerciantes del Mercado 8 de diciembre en Villa El Salvador, abril de 1998).

Cuando el comerciante Pedro habla de Dios, no se refiere al Dios cristiano sino al Apu andino. En la tradición religiosa aimara y quechua, sobre todo en las tierras altas, las personas que sobreviven a la caída de rayos son consideradas poderosas. Son estas personas las escogidas por los ayllus y las

familias para convertirse en sacerdotes indígenas, con recursos para curar, leer la coca, hablar con los cerros y presentar a las personas con problemas que van a pedirles apoyo las diversas alternativas que ellas mismas tienen para resolverlos.

Futuro y conflicto de generaciones: «Mis hijos me dicen siempre 'viejo serrano', pero yo no les hago caso», «Los hijos dicen que son limeños, pero yo les digo que soy norteño»

Por una vía va la generación de los padres —nacidos y crecidos en los Andes o en otras provincias del país—, por otra, los hijos nacidos y crecidos en Lima. ¿Conflicto? Sí, sin duda, a veces, hasta el punto de parecer una contradicción irreconciliable. En otros momentos no, porque padres e hijos, Lima, los Andes y otras provincias, tienen lazos profundos, que parecen débiles pero podrían ser más fuertes de lo que puede suponerse.

Dice José Chiara Araujo:

> A mis hijos les he inculcado que la vida es una lucha constante. Y el trabajo es algo que lo identifica al hombre. Tengo un hijo que ya tiene su familia y tengo un nieto. El segundo trabaja en Farmacología, vive con nosotros. Siempre han estado a Lima. Mis hijos me dicen siempre 'viejo serrano', pero yo no les hago caso, son juegos. Escucho mi wayno, las costumbres de mi tierra, yo estoy cocinando hasta con leña. Pero a ellos también les gusta el wayno. Nunca han sentido rechazo sobre esto. Toda la vida bailan wayno igual que yo, pero en las fiestas donde estoy, salvo que vayan en fiestas que no los veo.
>
> Yo les he implantado una vida de [respeto al] hogar. Nunca han dicho algo crítico sobre Villa El Salvador. Nunca les he escuchado decir algo mal, ni se arrepienten de vivir por acá. Muchos jóvenes han sobresalido en Villa El Salvador. Existe ya un primer párroco de Villa El Salvador, salido del seminario de Santo Toribio. De una u otra forma los jóvenes son el baluarte de Villa. (Entrevista de Pedro Jacinto con José Chiara Araujo, ex-dirigente de la Asociación de Comerciantes Mercado Sectorial Nº 1, ex Primera Paradita, en Villa El Salvador, abril de 1998).

Santiago Lucero recuerda a sus hijos que se sienten limeños, que el es norteño:

> Los hijos también venden con nosotros [en el mercado] pero otros como ya han estudiado, son profesionales. Mi caso, por ejemplo: tengo mi hijo que es ingeniero automotriz, trabaja en Miraflores y vive por acá, se viene. Los hijos no pueden contradecir a sus padres. Por ejemplo yo no me avergüenzo de ser provinciano, soy norteño y soy orgulloso de mi lugar. Si me dicen que soy serrano no tengo porque avergonzarme. Los hijos dicen que son limeños, pero yo les digo que soy norteño. Toda juventud tiene su música y yo igual. Yo escucho pasillos, marinera,

valses; mientras mis hijos tienen su música aparte y cuando ellos lo hacen no intervengo en cosa de mis hijos así no me agraden sus canciones de ellos. Ahora la juventud que es más movida.

Lo que sucede es que los hijos se forjan como les educa el padre. Igual con todos. Los padres hacen que los hijos pisen un terreno más arriba que el padre. Tiene que ser otra persona, superior que el padre. Eso para los que sabemos pensar. Vemos que otros no piensan así, y se van por los vicios o por un camino que no es beneficioso ni para el hijo, ni para nosotros mismos. La juventud es lindo vivir, pero la vejez es dolorosa… Si los hijos están a tu lado es porque tú lo vales [mereces] pero, si no vales nada estás como un viejo misio, no te dan importancia. Eso sucede para cualquier hogar que sea. Si tu padre es hombre de tener de hecho que vas a perder retirándote a no ser que tengas una profesión. Si tienes una profesión te defiendes por ti sólo, pero si eres un obrero de hecho tienes que estar con tu padre, porque tu padre es más que tú. Por allí va la cosa. (Entrevista de Pedro Jacinto a Pedro Santiago Lucero, Secretario de Organización de la Asociación de Comerciantes del Mercado 24 de Junio, en Villa El Salvador, abril de 1998).

Artesanos

Hubo en el contingente de primeros pobladores de Villa un grupo de artistas, mal llamados artesanos, que aprendieron sus oficios de tejedores, picapedreros, imagineros, en sus pueblos de los Andes. Otros, hombres y mujeres sin empleo ni horizonte, descubrieron que tallando figuritas de piedra, fabricando pequeños juguetes para navidad o haciendo coronas de flores artificiales, podían ganar un poco de dinero para seguir viviendo. Hicieron el aprendizaje, rápido y directo, mirando, imitando, urgidos por la necesidad. Después de llegar a Lima e instalarse en alguno de sus conos, perdieron la posibilidad de seguir siendo agricultores y/o ganaderos como sus padres. En las tierras altas los oficios fueron siempre complemento de la actividad agropecuaria, sólo excepcionalmente, trabajos a tiempo completo, exclusivos. Al decidir quedarse, por eso del encanto de Lima, sabían que sus vidas no serían fáciles y continúan fabricando pequeños objetos bellos como adornos o como bienes útiles.

Hay en Villa una gran variedad de artistas: retablistas ayacuchanos, tapiceros de lana y cueros, de Junín y Cerro de Pasco, carpinteros, ceramistas, imagineros. Todos ellos y ellas continúan recreando sus objetos de arte en función directa de los gustos de los clientes. Lo estrictamente religioso de los antiguos cajones de San Marcos o retablos ayacuchanos, es un recuerdo del pasado. Hoy son sólo adornos de salas en casas diversas. Don Héctor Núñez cuenta:

También tenemos artesanía en madera en diferentes tamaños. También hay muebles tallados, alguna cerámica, cueros, hay artesanía en muchas variedades. Por

las circunstancias económicas las que están repuntando más son artesanía en piedra, en cerámica y en madera, lo tapices en cuero están sufriendo la crisis. Los de piedra están exportando. Los de madera todavía no pero ya tienen compradores dentro del mercado nacional. (Entrevista de Pedro Jacinto a Héctor Núñez. presidente de la Asociación de la Industria Artesanal de Villa El Salvador, ADIAPIVES, en Villa El Salvador, febrero de 1998).

Llegada del minero Alejandro Sóndor a Lima, convertido después en artista («artesano») en los antiguos arenales de Villa El Salvador

Me llamó Alejandro Sóndor Chichizola. Natural de Lima, provincia de Huaral, distrito de Santa Cruz de Andamarca, comunidad campesina Santa Catalina. Nací el seis de junio de 1948. Mis padres fueron naturales de la zona. Después, me encuentro con mi esposa: yo tenía unos 21 años de edad. Regreso a trabajar nuevamente a la mina donde trabaja mi padre. El me presiona para regresar. Pero en el terremoto de 1970 se hizo una catástrofe inmensa. Entonces vine acá —a Lima—. Les dije que yo regresaba a la mina. Existían temblores diariamente. Yo estaría por allí el mes de junio. Era por el 12 de Julio que me dedico a trabajar. Estuve trabajando como ocho meses. Y por el 18 de marzo de 1971 se viene un aluvión en Chungal que sepultó a todo el pueblo y toda la mina. Toda la laguna que estaba en el cerro se desborda y nos sepulta. Fallece mi padre, todo se destruye. Mueren familias enteras, todos. Yo perdí a mi padre y a un primo. Otros de mis paisanos perdieron todo. Como estábamos en la mina, sólo quedé con mi ropa en mi cuerpo. Me salvé de milagro. Me habían mandado a descansar porque las máquinas donde estábamos trabajando estaban malogrados, pero como me iba a casar seguía trabajando.

De todo el grupo, yo era el más muchacho. Había que subir por una escalera. Había gente que le llegaba el agua hasta el cuello. Hay que pensar que la temperatura es helada, la altura es de cuatro mil metros. Entonces tenía que rescatar todos los viejitos. Cuando yo me trasladaba con los rescatados salía justo por donde trabajaba mi padre por el otro sector. Nosotros no sabíamos dónde estábamos. Todo era roca. Yo pensaba que estaba por allí la población, pero cuando miro toda era roca, sepultado el pueblo por completo. Eso fue triste. Cuando salía, encontrábamos cadáveres, niños, ancianos. Fue una destrucción total. Mi padre desapareció por completo. Tuve que ir a mi pueblo para que nos auxilien. Pero cuando yo me iba tenía que pasar un puente. Era inexplicable. Yo camino, doy el paso para terminar de cruzar este puente y se cae el puente. La desgracia seguía y yo me salvaba. Y la señora que me esperaba al lado donde me dirigía, grita con su hija tan fuerte que yo no sabía lo que pasaba. Y cuando miro el puente se cae. Lo único que hice fue persignarme y seguir mi ruta. Yo les decía que no encontraba a mi padre. Llegué a la pobla-

ción y todos estaban alarmados. Fueron a rescatar a los mineros. Ya después llegaron varias instituciones a ayudarnos...

Por esa fecha surge la invasión de Pamplona. Mi señora me dice que había la invasión. Luego, vengo e invado por el lado de Los Ángeles. Entonces mi señora me dice que su hermano había encontrado lotes más adelante. Pero yo le dije que acá estábamos mejor. Pero insista en que nos vayamos para estar cerca de la familia. Y le acepté. De allí fue que nos consideramos unos de los setenta pobladores primeros de Villa El Salvador. Yo fui de casualidad a Pamplona. Allí surge el problema cuando estaban entregando tickets. Viendo el sitio donde le había tocado a mi señora que era mejor, dejamos lo que me habían asignado. En esa fecha aprovechaba que estaban dando tickets. Yo les invité a todos los mineros que estaban acá para que invadan en Villa pero nadie aceptó. Es que el arreglo de la empresa era que nadie perdía su trabajo porque los iban a ubicar en las minas de las provincias. A mí me tocó en Cerro de Pasco, en la Mina Agrocal. Pero mi señora ya no aceptó y yo no quería seguir.

Cuando estoy acá no soy un poblador muy consecuente en esos momentos. Soy un poco ingrato. Una vez que me dieron mi choza venía de vez en cuando. Más me dediqué al trabajo. Mi señora tenía un puesto en el mercado minorista, a raíz precisamente del puesto donde viví primero. Allí me dieron un puesto. Con el tiempo surge esta invasión. Incluso me desalojan, pero yo hago como una granja de pollos que compraba en Canta. Pero no lograron desalojarme...

Paulatinamente iba construyendo mi casa. Hasta que un tiempo compré todo el ladrillo para cercar todo el área. Era arena pobre y con el ladrillo sobrepuesto. Hice dormitorio, sala, comedor, todo. Después ese mismo ladrillo nos sirvió para posesionar y construirlo. Siempre por diciembre teníamos un poquito de plata y había una necesidad de hacer algo nuevo. Allí es donde veo un día a un señor que hace y vende coronas para los muertos. Mi señora me mandó a comprar. Pero el vendedor me dice que no tiene pero la casa estaba llena de coronas. No hay, me dijo. Maestro le digo, aunque sea una docena, media, al final le rogué que me vendiera tres coronas. Me vendió las tres pero cuál sería mi cólera que llego a mi casa y le digo a mi señora que me habían negado su venta. Ahora ¿qué hacemos? Le digo: Yo las voy a desarmar y voy hacer igual conforme están. Mi señora seguía molesta. Agarré, lo desarmé lo hice igualito, al otro día estaba ya fabricando las coronas. Comencé hacer sus moldes. Era más o menos el cuatro de octubre. Pero, para el 18 a 20 de octubre yo ya estaba produciendo. El mismo que hacía coronas se quedó asombrado. Después le dije al vendedor: «Oye, tú los haces o los mandas hacer: tanto te haces del rogar por las coronas». Ahora yo mismo los estoy haciendo. Después vio cuando yo ya tenía pedidos, el mismo comenzó a tener un poco de envidia, porque él venía a trabajar de Piura esas coronas para difuntos. Acá alquilaba su casa y hacía coronas.

Ese fue mi primer negocio. Entonces a raíz de eso, saqué ya las coronas. Y daba bastante resultado económicamente. Luego agarré y comencé

a cambiar los moldes, incluso los dibujos. No le copié exacto. Al próximo año en enero venía la gente pidiendo de favor que les prepare por docenas: 20, 30. Así me venían a pedir, porque así le pedían al señor. Empecé entregar al por mayor. Era el año 1973, ya estaba acá en Villa El Salvador. Todo lo vendía en el mercado minorista donde estaba mi señora. A raíz de eso, comencé a trabajar otras cosas. Entonces, ya llegaba la campaña de diciembre. Pero antes por noviembre comencé a hacer unas «tunitas». La gente no creía lo que yo hacía. Después los señores me decían para llevarles todo. Todo me salió bien. Después ya me dedico hacer artículos navideños, todo lo relacionado a la imaginería. Esto lo inicio a partir del año 1976. Todo lo que son imágenes, productos navideños. Al principio no sabía qué cosa era un molde; de qué se hacía y ni cómo se hacía. Y para suerte me encontré con un muchacho que sabía y dijo para trabajar conmigo. Como yo tenía platita que había salido de diciembre, empecé a comprar. Después ya llegó el vendedor vendiendo figuras. A un señor lo vi con unas pistolas pintadas y le dije para contactarme con las tiendas que las vendían. Al toque aceptó para que me venda, me pidió cincuenta soles. Era plata, y no podía pagarle. Pero le invité a este señor un 'par de chelas' y no me daba la dirección donde vendía el producto. Gasté un montón de plata para sacarle la dirección, pero al final me la dio y me llevó donde vendían. No costaban cincuenta sino quince soles, ese tiempo. Ya poco a poco comencé a conocer todo el proceso. Trabajo sólo. Después mis hermanos, mis sobrinos empiezan a aprender. A mucha gente le enseño. Luego la competencia se acrecienta. En Arequipa comienzan a producir y la venta merma. (Entrevista de Pedro Jacinto a Alejandro Sóndor, socio y ex dirigente de la Asociación de Artesanos de Villa El Salvador, ADIAPIVES, en Villa El Salvador, febrero de 1998).

Primeros pasos de los artistas populares en Villa y su condición de sólo compañeros de ruta de los pequeños y medianos empresarios industriales, para quienes fue construido el Parque Industrial

Héctor Núñez recuerda que los artesanos de Villa construyeron su local con sus propias manos, sin ayuda del Gobierno:

> Si retrocedemos unos diez años. Esto era solamente era el arenal, muy accidentado, no era plano. Y antes de que sea el arenal y las donaciones vengan por lo menos a aplanarlo. Antes de eso ya las organizaciones estaban trabajando acá. Entonces se reunían en lo que más o menos especulaban. En este sector iba a ser artesanía. Venían y se reunían aquí. Los primeros que llegaron por aquí decían que no había, luz, sin agua y alejados de la zona urbana. Dicen que acá encontraban lagartos, lechuzas, y a veces alacranes. Lo que tenían que hacer acá es hacer presencia... aquí en Villa pocos eran los [artesanos] que asistían a las reuniones o a las coordi-

naciones, los demás gremios tenían mayor masa. Ya después, cuando se trazó las dos manzanas en el Parque Industrial para artesanía, teniendo ya el plano más o menos, empezaron aquí a construir un local, en el lote 1 de la Manzana 1. Se comenzó a construir el local comunal con trabajo y a base de las aportaciones, con trabajo comunal, generalmente, los domingos. Asistía la mayoría. Pero todos los que venían tenían que aportar su dinero. Para comprar cemento, el agua, porque no había agua. El que venía a trabajar traía su dinero. Era doble esfuerzo. En otros lugares yo trabajo y no pongo. En ese sentido es el único local que se ha construido con nuestros propios medios. Porque el resto de gremios ha sido construido con aportaciones del Gobierno o donaciones de otros países. (Entrevista de Pedro Jacinto a Héctor Núñez. presidente de la Asociación de la Industria Artesanal de Villa El Salvador, ADIAPIVES, en Villa El Salvador, febrero de 1998).

La Asociación de Artesanos

Fue en 1990 que se constituyó la Asociación de la Industria Artesanal de Villa El Salvador. En 1998 había 69 socios que son propietarios, con un promedio de seis trabajadores cada uno en 75 lotes, con áreas de 300, 261 y 190 metros cuadrados. Tienen más trabajadores los que producen tapices y los que tallan las piedras, porque trabajan en serie. Muchos artistas productores de objetos de madera han preferido convertirse en carpinteros, oficio que tiene mayor demanda. Pedro Sóndor cuenta:

El año 1984 surge la necesidad de organizarnos. Por el año 81 al 83 mi casa quedaba chica. Ya no se podía producir en cantidad. Había mucha demanda. Trabajábamos para el año. Entonces tratamos de buscar otro campo, fuera de Villa. Esto del Parque no lo esperábamos, lo tenían destinados para las grandes empresas, seis mil m². Nadie tenía plata para tanta cantidad. No pensábamos en esto. Un día me encuentro con un señor que me dice si quería participar en una asociación así para producir. Le digo, dónde es. Esos años existía Máximo Orrego que era el gestor de este proyecto. Este estaba al lado de Michel Azcueta. Y ellos son los que hacen toda la organización. Entonces yo voy, habíamos cuatro, cinco personas. Allí es donde nos iniciamos. Yo era un simple morador, no estaba en la organización pero luego hacen la Asociación de Pequeños Industriales y Artesanos. Entonces a raíz de eso vienen los Naciones Unidas a organizar esta parte. Lo organizan bien; pero no le dan cabida a artesanía. Entonces lo dejan de lado y digo yo estoy por gusto. Pero la Asociación dice: industriales y artesanos. Los de Naciones Unidas me dicen, no es que te vamos a sacar del paso, pero tienes que hacer cuestión de madera, o te puede pasar a carpintería. Pero ese es un industrial, le digo, y de repente allí quedaría. Pero para esto yo había motivado a la gente para que haya artesanía. Había muchos artesanos que me seguían.¿Qué iba a hacer un señor que hacía tapices?, por ejemplo. La gente insistía.

Al final, los de Naciones Unidas vinieron a dilucidar por el problema, y me dicen: bueno, los vamos a aceptar y que las siglas sean: Industria Artesanal del Parque Industrial. Esos van hacer sus siglas. Con esos señores teníamos reuniones en sus casas. Y ya de cansancio nos entregaron. Por eso es que acá en el Parque las artesanías no tienen ninguna ayuda como lo tuvieron los otros gremios: confecciones, carpintería, que les hicieron sus módulos. Y dentro de artesanías [se incluía] a [la producción] de alimentos. Nosotros los inscribimos como culinarios. Nosotros no teníamos que ver con los panaderos pero los logramos calificar para nuestra organización. En esas andanzas anduvimos hasta que se concluyó todo. Posteriormente Alimentos se separó porque había mucha gente e hicieron nueva institución. (Entrevista de Pedro Jacinto a Alejandro Sóndor, socio y ex dirigente de la Asociación de Artesanos de Villa El Salvador, ADIAPIVES, febrero de 1998).

Familias de artistas: «El hijo o la esposa no piden vacaciones», «Los artesanos no son empresarios, siempre regalan su trabajo»

Como en toda ocupación u oficio andinos la familia se convierte en unidad de producción. Esta característica tan antigua es un recurso extraordinario en el momento de formar una pequeña empresa:

La mayoría de artesanos acá trabaja con su familia y la familia no tiene cargas sociales. El hijo o la esposa no piden vacaciones. Entonces, en ese sentido, ellos quizás trabajan al mismo nivel que uno, pero hay un sacrificio de por medio y ese es el fenómeno que se está dando en el país. Ya no se puede cuantificar costos. La nueva ola internacional es la que trata de eliminar las empresas grandes y crear las microempresas que están de moda para eliminar las cargas sociales. Ya no hay una relacionadora industrial que se ve con el sindicato. Ahora cada uno fabrica una pequeña cosa y se acabó el asunto. Ya la empresa no tiene que tener servicios médicos, seguridad industrial, comedor para los trabajadores, muchas cosas. Entonces no tienen que tener tantos administradores, inspectores, nada. Cada uno trabaja en su casa, le dan una cantidad tal. También hay artesanos subcontratados. Hay un contratista que es como un consorcio que agarró un contrato grande y le dice a uno: hazme una cantidad de artesanías. (Entrevista de Pedro Jacinto a Héctor Núñez. presidente de la Asociación de la Industria Artesanal de Villa El Salvador, ADIAPIVES, en Villa El Salvador, febrero de 1998).

El arte te absorbe. Yo cuando calculo algún trabajo por más que yo soy matemático jamás doy con el precio. Siempre uno regala su trabajo. En ese sentido te digo que la mayor parte de artesanos no somos empresarios. Eso debemos compararlo con el artesano de otros países. Este ya se ha vuelto industrial. Ya la artesanía usa tecnología. Aquí en el gremio he querido a la gente estandarizarla en algunos productos, pero no quieren...

Con este ejemplo te quiero decir, que los artesanos no pueden ver. Además, no son tan lectores. Es un artista trabajando. Y con la crisis tiene que trabajar mucho más todavía. Está absorbido en su trabajo. Y ese es el problema que el artesano no es empresario. Y no sólo el artesano. Un poco saliéndose del gremio, en la mayoría sucede lo mismo. Yo antes he sido presidente aquí he logrado hacer coordinaciones con la gente, ellos trabajan pero le falta visión empresarial...

La subcontrata es un fenómeno que viene de fuera. La nueva forma de producción del Japón o de los tigres del Asia es que, los vehículos son sólo ensamblados en una ensambladora, pero la fabricación de las manijas y de pequeñas cosas las fabrican en sus casas la gente. Le dan una sopladora de plástico y esa persona se encarga solamente de hacer las manijas. Entonces pasa un vehículo como por reloj a una determinada hora ya embolsado todo. Y esa familia ya la tiene preparada. Ese fenómeno se está dando acá y se ha dado en Gamarra. En confecciones. Estos no se incluyen en el sector artesanal. El artesano no fabrica en serie. El tejedor no puede fabricar mil chompas, entonces, uno: que no tiene la capacidad económica; dos: no tiene la capacidad de planta; y tres: no tiene capacidad organizativa o visión empresarial. Eso de la subcontrata se ha dado en los de cueros. Por ejemplo la Telefónica les ha mandado hacer las fundas para los teléfonos celulares. Algunos llaveros recordatorios [de recuerdo] que son parte de la publicidad, que son regalos pequeños. Eso he visto en el fenómeno de cueros. (Entrevista de Pedro Jacinto a Héctor Núñez, presidente de la Asociación de la Industria Artesanal de Villa El Salvador, ADIAPIVES, en Villa El Salvador el 16 de febrero de 1998).

¿Quiénes compran?

Es un consumidor que es de un cierto estrato social y cultural. Y, como te digo, las cosas de piedra las compra el pueblo pero como amuleto. Unas piedritas de tal color, una pirámide, un búho que le va a dar suerte. Piden un elefante, un Buda. Eso se nota porque en el mercado de Villa El Salvador se venden esas piedras. Eso ya en el mercado. Jamás en el mercado vas a vender un búho grande. Cuesta mucho, o nunca vas a vender un tapiz en el mercado. Tampoco algo tallado, nadie te va a comprar. Tendrías que irte a Miraflores a La Rotonda, y ¿quiénes son los que asisten a Miraflores? No son los de Villa El Salvador o algún otro distrito periférico.

Ese público si viene para acá. Últimamente están viniendo. Ahora porque el Parque se está haciendo un poco conocido. Entonces hay gente que viene de todos los distritos de San Isidro, Miraflores, Monterrico, La Molina. Pero son pocos. No hay para venta masiva. También la mayoría ya tiene colocado sus productos en la Avenida La Marina, o por Petit o directamente pero si indirectamente. Otros tenían [ventas] en [el mercado de] Polvos Azules, pero ahora ya no están. No existen otros lugares de venta. En las galerías del Centro de Lima

no sale, [no se vende]. Más salen artefactos. Existe la joyería, si se considera artesanía, pero es importada. Y creo que las cadenas las venden por metros, te venden un rollo de cadena de plata, o de oro o de otros metales alternos al oro, el artesano o los bisuteros, lo que hacen bisutería van y compran cien metros de cadena, ya los tienen listos, los adornos y las formas. (Entrevista de Pedro Jacinto a Héctor Núñez. presidente de la Asociación de la Industria Artesanal de Villa El Salvador, ADIAPIVES, en Villa El Salvador, febrero de 1998).

Años de organización y de violencia

Lo que hemos tenido ha sido el gran problema del terrorismo. Cuando hubo ese terrorismo acá esto se puso muy enfermo. Antes que haya eso, la gente venía a comprar. Pero cuando se le tilda a Máximo Huarcaya de Senderista la gente se ahuyenta y el Parque se opaca completamente. Ya no entran clientes, era un infierno. Usted ha visto las películas del Oeste donde sólo corría viento, todos solitarios. Así era. Hoy día ha cambiado. Pero gracias a la directiva que reemplaza a Huarcaya. Eran momentos bien críticos, era el año 1992, 1993. Mucho más con la muerte de María Elena Moyano.

… Pero yo tenía entendido que estos terrenos [en el Parque Industrial] correspondían a la Autoridad Autónoma. Ellos como veían los terrenos llenos de problemas, porque hay vivienda, mercado, SEDAPAL, colegio. Entonces la Autoridad Autónoma les cede la posesión al Municipio. A raíz de eso, yo entiendo bien y me dice Michel: «Autoridad máxima de todo eso es la Municipalidad». Entonces teníamos que caminar con la Municipalidad. Antes todos hacían los que se les daba la gana. No se tenían las cosas claras por los terrenos. De repente lo invaden.

Acá en Villa El Salvador Sendero no estuvo presente. Lo que pasaba es que uno sin darse cuenta encontrabas uno de tus vecinos tenía un problema. Y eso nosotros no lo sabíamos. Y no los podía creer porque sabíamos que eran vecinos buenos. Eran más calumnias. Yo mismo he ido a la DINCOTE por Huarcaya, eran calumnias. Yo mismo he ido a declarar. Todos nos comprometían. Nos decían oiga, usted se reúne con ellos. Lo que no era cierto. Lo que pasaba era que trataban de investigar algo falso. (Entrevista de Pedro Jacinto a Alejandro Sóndor, socio y ex dirigente de la Asociación de Artesanos de Villa El Salvador, ADIAPIVES, en Villa El Salvador, febrero de 1998).

Problemas

El más importante es el mercado. El artista de qué vive, tiene que vender sus obras. Quiénes compran, es el principal problema. Los consumidores. No de un lugar geográfico sino de quienes consumen. Por ejemplo, si tú veías antes un objeto utilitario artesanal, ya sea un cenicero, si tenías un retablo en tu casa era algo grandioso, la

pituquería compraba esas cosas y habían objetos de arcilla que tenían diferentes formas y era algo raro y contenían sus precios. Y hoy en los años 1980, 1990 ya la cosa cambió. Tendría que ser alguna persona conservadora la que compra estos productos.

La competencia ha hecho variar al artesano. Ha tenido que variar el producto, está aplicando conceptos del marketing inconscientemente. El que sabe márketing está viendo qué es lo que necesita el público, la cuestión psicológica hace su análisis. Aquí es por imitación, porque está vendiendo esto, entonces el otro dice yo también, hago los cambios y también vendo algunos por imitación otros por iniciativa, pero no hay un concepto claro de marketing sino por la necesidad. Cómo no vendes entonces, el hombre empieza a pensar cuándo necesitas. La necesidad lo hace crear. Pero no hay una escuela de arte como hay en otros países. En el arte se valora, se estudia se tecnifica. (Entrevista de Pedro Jacinto a Héctor Núñez. presidente de la Asociación de la Industria Artesanal de Villa El Salvador, ADIAPIVES en Villa El Salvador, febrero de 1998).

Perspectivas

Héctor Núñez ve un futuro incierto:

> Es incierto. Porque ha habido tantos cambios que ni el mejor economista tiene la fórmula. Todos los cambios que han estado viendo hasta de ambiente, nos están volviendo a la realidad y no somos nada. Falta saber y esforzarnos mucho. Nosotros desaprovechamos todas las riquezas que tenemos. Todos los días. Creo que desde que nos levantamos. (Entrevista de Pedro Jacinto a Héctor Núñez, presidente de la Asociación de la Industria Artesanal de Villa El Salvador, ADIAPIVES, en Villa El Salvador, febrero de 1998).

Para cerrar este capítulo me parece pertinente insistir en la capacidad empresarial demostrada por millares de migrantes andinos en Lima y en muchas otras ciudades de Perú. El libro de Adams y Valdivia, *Los otros empresarios: ética de migrantes y formación de empresas en Lima* (1991) ya había señalado esta virtud El caso de los migrantes aimaras de Unicachi, con un consorcio empresarial en Lima que mueve decenas de millones de dólares, es particularmente notable y merece una especial atención. En Ecuador hay una burguesía indígena en Otavalo que ha sido y es un factor fundamental en el surgimiento de una identidad indígena. Los aimaras en La Paz son también, grandes comerciantes y empresarios y no han perdido su identidad étnica. La pregunta pendiente es si en Perú la burguesía aimara tiene y tendrá la fuerza suficiente para convertirse en una fuerza política capaz de organizar los intereses indígenas de manera autónoma.

CAPÍTULO 4

TRANSPORTE EN LIMA: DONDE LOS ANDINOS QUECHUAS APRENDEN LO QUE ES SER VIVOS O «CRIOLLOS»

> Yo me bajo a los criollos, yo soy un cholo criollo, prácticamente; eso se llama criollada: «Señor, buenos días, ¿sabe?, a veces todos tenemos problemas, preocupaciones, cositas... y la verdad es que me pasé la luz roja; no sé si usted me podría ayudar, estoy dispuesto a colaborar en cualquier cosa de la Comisaría, de repente con el combustible; diga usted algo». «Ah, ¿te gusta colaborar, no?» «Claro, yo soy padre de familia —le digo— así como usted, espero que me sepan entender». «Oye, ¿no hay nadie, no? ¿Cuánto vas a dejar?, son las once de la mañana, casi las doce; deja, pues, para el almuerzo». «¿Cuánto es?» —le digo—. «Dejarás, pues, siquiera un par de pollos...» Yo le digo: «Pues, como usted sabrá, pues, jefe... problemas tenemos todos». «A ver, ¿cómo eres, qué tan colaborador eres'» —me dice así. «Ya, pues, jefe, somos transportistas. Son las once de la mañana, van a ser las doce. Voy a dejarle para el almuerzo, pues» —le digo—. «¿Cuánto vas a dejar?» —me dice—. «Dejaré una manito (cinco soles)». «Ya, pues, pero si somos dos». «Si son dos, le dejaré dos manos, pero de oso». «¿Cómo es eso?». «Usted sabe que el oso tiene tres dedos nomás, y la mano del oso es tres, pues. No seas malo, pues. Seis soles». «Déjate diez luquitas[39]». «Ya, jefe».
>
> (Transportista Manuel Bolaños, Villa El Salvador, julio 1998).

Por lo menos dos tercios de los transportistas en Lima son migrantes andinos. Comienzan de cobradores y en poco tiempo se vuelven choferes. No todos tienen la suerte de ser dueños de los vehículos que conducen, pero como choferes tienen un trabajo más o menos seguro aunque sus ingresos son reducidos y sus condiciones de trabajo son muy duras. Ninguno de los migrantes trae a Lima saber alguno de cobrador o chofer. Se trata de oficios enteramente ajenos a la tradición andina indígena en la que el transporte se limita a las llamas para viajes de intercambio por reciprocidad entre las tierras altas y los valles —tejidos, carne seca, chuño y papas a cambio de maíz, ajíes y frutas— y a los burros y caballos, adoptados desde el siglo XVI, para las pequeñas y medianas distancias. En mi experiencia en el mundo andino, no recuerdo haber visto a indígenas quechuas como propietarios de mulas. Estos animales fueron decisivos en el comercio de grandes distancias de tiempos coloniales (Lima-Cusco-Potosí-Jujuy)[40]. Túpac Amaru II habría tenido muchas piaras

39 En el argot limeño y una luca es un nuevo sol.

40 Ver el libro *El lazarillo de ciegos caminantes* (Concolorcorvo, 1974). Alimentar a las mulas supone disponer de muchos pastos y, en particular, de alfalfa.

de mulas porque era un aristócrata indígena, comerciante rico y pequeño minero. A parte de ese transporte colonial, las mulas han sido patrimonio de grandes hacendados y medianos y pequeños terratenientes. En las tierras altas de los andes, los caballos son pequeños aunque muy resistentes, por ejemplo entre los «morochucos» de la Pampa de Cangallo, en Ayacucho y los «Qurilazo» —lazo de oro— de Chumbivilcas, en las provincias altas de Cusco.

Desde tiempos de tranvías y buses de Lima a comienzos del siglo XX, el mundo del transporte ha sido un territorio criollo por excelencia. Aquí es pertinente una observación sobre la palabra criollo para evitar malentendidos. Criollo en Perú tiene tres acepciones: la primera, designa a los hijos de españoles nacidos en Perú; la segunda, desde comienzos del siglo XX se refiere a un cantor o guitarrista de la música criolla —valses y polkas— con el mismo sentido de la primera en la medida en que el valse europeo se adaptó al espíritu popular limeño; en la tercera, probablemente desde mediados del siglo XX, de la palabra criollo deriva «criollada», entendida como viveza y trampa para lograr lo que se quiere. En peñas criollas de Lima, como el Centro Social y Musical Breña, por ejemplo, criollos son cultores y cultoras de nuestra música: negros, mulatos, mestizos o blancos que son personas apreciadas y respetadas por sus buenas maneras y sus dones de buenas gentes. En el ambiente del transporte, criollo es el que pasa una luz roja y se jacta de hacerlo, el que «le saca la vuelta» a un compañero robándole unos pasajeros o quien se entiende bien con los policías a través de coimas.

El transporte en Lima es un territorio libre para la informalidad en el que algunas reglas se cumplen a medias sólo allí donde hay uno o más policías de tránsito. En el resto de las rutas, fuera del centro o de las avenidas más importantes, cada transportista da rienda suelta a su viveza, a su criollada, a su habilidad para hacer lo que quiere. Los policías de tránsito, negocian con los transportistas para recibir una coima que todo el mundo sabe que existe, salvo en el caso de algunas policías mujeres, no de todas porque ya tenemos evidencias de que algunas de estas, inicialmente incorruptibles, caen también en el juego sucio del pequeño arreglo que se conoce con las frases célebres: «¿cómo es?», «algo para una gaseosita», «un arreglito jefecito», «ya es medio día» (dinero para «un almuercito»).

En el transporte urbano limeño se encuentran centenares de aprendices de empresarios que quieren ser ricos con el menor esfuerzo y explotan a los transportistas dueños de una unidad o a los que son simplemente choferes. Los salarios son bajísimos, no hay derecho de vacaciones, seguros de salud, ni estabilidad. Cada uno depende de su propia suerte.

En el espacio del transporte es posible observar de cerca la ausencia de una conducta democrática de parte tanto de los transportistas del servicio público, de los usuarios, de los conductores de vehículos particulares. Cada uno hace lo que puede hasta donde los otros se lo permiten. No hay en Lima un servicio de taxis regulado, controlado y con un taxímetro para determinar

el costo del servicio. Hubo, pero hace tiempo que desapareció. Usted lectora o lector puede convertirse en taxista en Lima, en el momento que quiera, con los documentos fuera de todo orden y aun sin el brevete o tarjeta de conducir, sin tener idea de lo que es la ciudad y sin tener un plano de calles. Para cualquier dificultad derivada de esta informalidad generalizada, una coima a la policía —muy fácil y barata— es la solución perfecta. Conducir un vehículo en Lima supone un aprendizaje especial. Para evitar problemas conviene estar siempre a la defensiva, detenerse frente a una luz roja y también frente a una luz verde. Se reciben o envían insultos y mentadas de madre por algún error no sólo de parte de los microbuseros y taxistas considerados como los malos de la película sino también de encopetadas señoras y de caballeros dueños de carros de lujo y camionetas 4 por 4. ¿Derechos ciudadanos en el transporte de Lima? No existen. Hay que inventarlos, pese a que abundan en leyes y reglamentos que nadie cumple. Es en este mundo de informalidad y caos debidamente organizado con la más cabal complicidad de la policía, que los jóvenes migrantes andinos quechuas dan sus primeros pasos en un empleo, se vuelven «moscas» (rápidos), criollos, se avispan, dejan de ser «lornas» (tontos) y reproducen lo que ven y practican lo que aprenden[41]. En ese un mundo, el valor de la reciprocidad como principio opcional para las personas que ven el mundo desde la cultura quechua, prácticamente carece de sentido. Cuando se es pobre, migrante, y se tienen rasgos biológicos andinos, hay que aprender a defenderse. El mejor modo de hacerlo es tratando de ser tanto o más criollo que los criollos mismos. En los informes etnográficos y trozos de entrevistas de las siguientes dos secciones se encuentran las informaciones, hechos e interpretaciones de los propios actores que prueban e ilustran lo que acabo de resumir en esa brevísima presentación del capítulo.

Un día de trabajo de un microbusero andino en calles de 14 distritos de Lima[42]

Alberto Ramírez es dueño de dos ómnibus para 23 pasajeros sentados y 27 de pie. Trabaja desde hace quince años. El bus que manejó el 6 de diciembre del 2006, cuando lo acompañé en su recorrido, es un bus «acoplado», fruto de múltiples injertos porque es de marca GMC de 1983, con un motor Perkins de 1994, una transmisión Asia Cosmos japonesa, un tren delantero Fuso, igualmente japonés. Su bus es una de las 60 unidades de la empresa «Los Laureles», dueña de la «Línea SO 13», desde 1986, y de un local físico de una

41 Lorna es un pescado del mar, con muchas espinas y muy barato.

42 (Rodrigo Montoya: entrevista con el chofer de microbús Alberto Ramírez, ex danzante de tijeras de la provincia de Parinacochas, departamento de Ayacucho, diciembre de 2006, Lima).

manzana —aproximadamente cuatro mil metros cuadrados— en Villa María del Triunfo, en el límite de Villa El Salvador. La empresa no es dueña de ómnibus alguno, sólo coordina la salida, recorrido y llegada de 60 unidades (20 Coaster y 40 ómnibus). Los más antiguos son de 1970 y los recientes de 1990, conducidos por sus propietarios o por choferes especialmente contratados para realizar ese trabajo. Una unidad sale cada siete minutos, con un control a través de relojes atendidos por cinco personas en cinco puntos del recorrido con una penalidad por el retraso de más de dos o tres minutos en el recorrido. La empresa tiene un grifo, y alquila locales a un restaurante, un taller de mecánica, un servicio de cuidado de llantas y otro servicio para el cambio de aceite. Tres pequeños vendedores ambulantes de gaseosas, cafés, galletas y golosinas tienen pequeños puestos y carretillas en los alrededores.

El propietario de la empresa es el señor E. A, migrante andino de Apurímac; es un evangélico del grupo Río de Agua Viva, que tiene dentro del local de la empresa un ambiente para el culto. Él es también animador del oficio sabatino y de otros dos días en la semana. En el local de la empresa hay grandes pancartas con los textos siguientes: «Jesucristo es el señor ayer hoy siempre», «Vengan a mí todos ustedes que están cansados de su trabajo y cargas y los haré descansar» (Mateo 128), «El Señor es mi pastor, nada me faltará (Salmos 23-1).

Los choferes y controladores visten un uniforme sencillo: pantalones y camisa azules, y zapatos negros. Pagan a la empresa diez soles por unidad-día, están obligados a comprar el petróleo en el grifo de la empresa. No tienen seguridad social, tampoco vacaciones. Si el chofer no trabaja, no tiene ingreso alguno. La empresa no tiene nada que ver con los problemas mecánicos de cada unidad. Como sostienen los propios choferes, se trata de una «empresa hormiga», de lucro directo. Si la unidad tiene problemas técnicos, el Seguro Obligatorio de Accidentes de Tráfico, SOAT, no reconoce ningún derecho del chofer propietario de la unidad.

La Ruta SO-13 une los conos Sur Villa El Salvador, y Este San Juan de Lurigancho, atravesando los antiguos y nuevos centros de la ciudad capital, con el siguiente recorrido:

Avenidas y calles	Distritos
Miguel Iglesias	Villa El Salvador
Alipio Ponce	San Juan de Miraflores
Guardia Civil	Chorrillos
Paseo de la República	Barranco
Panamá	Surquillo, Miraflores, San Isidro, Lince
Iquitos	La Victoria
Abancay, Puente Ricardo Palma	Lima Cercado
9 de octubre	Rímac
Perú, Caja de Agua, Rímac Caja de Agua, Lima, Flores de Primavera, Cantogrande, Los Naranjos	San Juan de Lurigancho.

Una vuelta (ida y regreso) dura aproximadamente cinco horas y en su recorrido el ómnibus atraviesa doce distritos de Lima, por barrios de todas las clases sociales. Buses, coasters y combis constituyen el medio de transporte para el 90 por ciento de la población de Lima que no tiene un auto. Los usuarios son personas del pueblo y de capas medias empobrecidas. No hay paraderos establecidos en toda la ruta, salvo en Barranco, Miraflores, San Isidro y el Cercado de Lima. Pero aún ahí, si no hay policía a la vista se recogen o dejan pasajeros en cualquier parte. En horas punta —temprano en la mañana y al final de la tarde— los buses van muy llenos en medio de un tráfico congestionado. Gran parte del parque automotor público limeño es de unidades viejas con injertos de todo tipo, sobre todo con motores petroleros que antes fueron gasolineros. El ruido de los motores viejos y las bocinas (claxon) y el humo que contamina la ciudad son dos grandes problemas. La «Línea S0-13» de nuestro estudio etnográfico pasa por la Avenida Abancay que es la de más alta contaminación en Lima y en el país. La contaminación es mucho más grave si se tiene en cuenta que la última revisión técnica del parque automotor de Lima se hizo hace más de diez años. Si el servicio de revisiones técnicas, implementado a mediados de 2009 tiene éxito, se habría dado un paso adelante. En materia del transporte en Lima, la incompetencia de autoridades del gobierno, policiales y municipales es simplemente extraordinaria.

En el breve cuadro siguiente ofrezco información de primera mano sobre los gastos de A.R. en un día de recorrido de su ómnibus:

Gastos	Nuevos Soles
Combustible, petróleo	120,00
Aceite	8,00
Ingreso del propietario del ómnibus	34,50
Pago del chofer	37,50
Pago del cobrador	30,00
Pago de los despachadores [43]	2,00
Pago de los 'dateadores' [44]	4,00
Pago a cinco empleados que	
controlan los relojes en el recorrido	3,00
Servicio de limpieza	1,00
Derecho diario de la empresa	10,00
Total	250,00

43 Los despachadores son empleados que trabajan en los puntos de partida y llegada de la Línea. Llevan el control de horas de salida y llegada y establecen los turnos de salida para los choferes de las unidades.

44 Los 'dateadores' son personas de ambos sexos, sobre todo jóvenes y varones, que ofrecen a los choferes del transporte urbano una información precisa sobre la hora de paso del último vehículo de la línea y la cantidad de pasajeros que lleva en numerosos puntos del recorrido, sobre todo en avenidas principales. Esta información es muy importante para que el chofer vaya más rápido o más despacio. Por cada dato, el 'dateador' cobra 10 céntimos de nuevo sol. Es posible que los 'dateadores' en diez o doce horas de trabajo absolutamente informal consigan un ingreso de 20 nuevos soles, 6,26 dólares.

El propietario-chofer tiene un ingreso promedio de 72 nuevos soles por día. La empresa tendría un ingreso bruto ideal tope de 600 nuevos soles diarios por 60 unidades, y de 18 000 nuevos soles mensuales[45]. Los despachadores y los 'dateadores' son pagados por los dueños de las unidades. El dueño de la empresa, tendría un ingreso bruto muy alto.

La tarifa oficial de los pasajes es la siguiente en nuevos soles de diciembre de 2006[46].

Tarifas	Nuevos Soles
Pasaje directo	1,40
Interurbano	1,20
Medio	0,70
Escolar	0,40
Zonal	0,70
Domingos y feriados	1,50

Una cuestión clave sobre el punto de los pasajes es el problema de la pobreza de los usuarios y el acuerdo extraordinario entre ellos-ellas y los choferes de las unidades. Se conoce con el nombre de «una china» a una moneda de cincuenta centavos de nuevo sol (15 céntimos de dólar con la que los usuarios pagan un recorrido corto, rápidamente acordado antes de subir al ómnibus. El razonamiento del chofer propietario es muy simple: «Si yo no acepto esa china, el usuario va subir de todos modos a otra unidad y yo perdería ese ingreso». A diferencia de otros servicios de buses en ciudades capitales de Europa y aun en América Latina —como Sao Paulo, por ejemplo, en los que los controles de los buses son automáticos— el «cara a cara» de usuarios limeños con los choferes propietarios permite un arreglo a partir del estado de pobreza que todos reconocen y de una sensibilidad y un espíritu práctico de los dueños de unidades para no perder dinero. En mi recorrido etnográfico de un día vi cuatro casos de personas claramente indigentes que subieron al ómnibus y no pagaron nada, ni la fácil y simple «china». Tampoco pagan por recorridos cortos los y las vendedoras de caramelos que luego de recitar un discurso ofrecen sus caramelos[47] .

En la avenida Guardia Civil del distrito de Chorrillos, el cobrador del bus me mostró una unidad de la Línea SM-15 con los mismos colores de la em-

45 Se trata de un ingreso bruto ideal tope, porque no siempre circulan las 60 unidades, pues varias de ellas van a los talleres para resolver problemas de todo tipo.

46 El cambio en diciembre de 2006 era de 3,20 nuevos soles por dólar.

47 Reproduzco a continuación un discurso que los usuarios del transporte público en Lima, oímos todos los días: «Buenos días tengan todos ustedes. Disculpen por molestarlos en su lindo y apacible viaje. Quien les habla es un joven sin trabajo que mantengo un hogar con dos niños. Sería fácil para mí robar o asaltar como lo hace tanta gente en Lima, pero prefiero llevar honradamente el pan a mi casa, pidiéndoles a ustedes su colaboración. En esta oportunidad les he traído unos caramelos de promoción al módico precio de tres por cincuenta centavos. Colabórenme, por favor y que Dios se los pague».

presa Los Laureles, celeste y blanco. «Son los piratas que nos hace la competencia sólo en las horas punta». No tienen los servicios de una empresa, evitan el pago por esos servicios, nadie les dice nada porque con las disposiciones de libertad de empresa y de mercado cualquiera puede hacer lo que quiera.

«Al fondo hay sitio», «Avance p'atrás» [hacia atrás] son las dos frases típicas de los cobradores. Con humor se acepta el grave problema del transporte de los sectores populares en Lima Metropolitana, con sus ocho millones de habitantes en 2007**.** Usuarios y servidores son cómplices, los primeros porque tienen urgencia de subir y los segundos de llevar más personas para tener más ingresos. Poco importan su autoestima y el respeto por los otros. Suben los que pueden, si es posible atropellando al resto. La idea básica es que siempre hay sitio para uno más, con la misma lógica popular de «donde comen dos, comen tres». Algo que llama la atención a quien observa atentamente el servicio de transporte público en Lima es la pasividad y práctica mansedumbre de los usuarios. Se protesta muy poco y cuando alguien lo hace, el resto mira el techo. Si un pasajero le dice al chofer «vaya más despacio, por favor», o «apúrese un poco», la respuesta inmediata es: «Si el servicio no te gusta, toma tu taxi». Si excepcionalmente un usuario pide: «Baje el volumen de su radio, por favor»; el conductor del vehículo apaga el radio. Unos paraderos más tarde vuelve a encenderlo con la misma intensidad.

Parece que no hay disposición alguna del Ministerio de transportes o el del municipio que reglamente el uso de la radio o del toca casete. Oír con un volumen muy alto es la norma de los tiempos, y no tener en cuenta el parecer de los usuarios es parte de la conducta antidemocrática de todos los días.

Una atenta observación del recorrido de una unidad de transporte durante cinco horas en toda la ruta y el diálogo con el conductor y el cobrador sobre todo lo que ocurre y llama la atención, son suficientes para detectar un conjunto de problemas: vejez de las unidades, algunas de las llantas son tan lisas que parecen espejos; no reemplazo de vehículos; ausencia de paraderos, los choferes detienen sus vehículos para recoger pasajeros en cualquier parte y, a veces, recuerdan que hay paraderos cuando se trata de dejar pasajeros que ya pagaron; falta de planificación: muchos vehículos y gran competencia para ganar pasajeros; enorme congestión vehicular en horas punta; falta de una escuela de choferes, los cursillos del Ministerio de transportes son considerados por los transportistas como repetitivos y poco útiles; uso indiscriminado de aparatos de radio y caset a todo volumen; escasa o ninguna formación de choferes y cobradores para tratar a los usuarios; durísimas condiciones de los cobradores que trabajan de pie y doblados diez horas diarias; circulación de camiones de segunda mano convertidos en buses, con grave riesgo para los usuarios. El listado de problemas puede ser mayor, pero destaco por su importancia tres de los más importantes: 1. La responsabilidad del gobierno de Alberto Fujimori, presidente de la República Peruana, a través de la Ley 26887 y el Decreto Legislativo 651 (1991) que establecieron la libertad de

empresa en el sector, la libre importación de vehículos (camiones, ómnibus, camionetas, automóviles). Cualquiera podría formar una empresa, y establecer rutas y líneas con la complicidad de municipios y jueces de fuera de la provincia de Lima. Desde 1991, Lima y todo el país se llenaron de vehículos japoneses y coreanos de segunda mano, inaugurándose el período de las combis que sigue aún vigente en 2007, aunque con claros indicios de agotamiento. 2. La corrupción institucional generalizada de la Guardia Civil. Las coimas diarias son parte de los ingresos de oficiales y subalternos sin que nadie de la institución o desde alguna instancia del gobierno haga algo en serio para detenerla, aunque ritualmente se den grandes discursos y promesas para resolver esos problemas. 3. Por las condiciones y precariedad en que trabajan, los choferes viven en condiciones de un estrés permanente. Los constantes accidentes en las calles de Lima son la inevitable consecuencia, aunque es pertinente indicar que son las combis las que más accidentes originan seguidas por las Coaster y los buses[48].

Mototaxistas en Villa El Salvador

Un mototaxi es un «vehículo motorizado provisto de una montura o asiento en la parte delantera para uso del conductor y una cabina con asiento para uso de pasajeros en la parte posterior» (Art. 2 del Reglamento de Servicio Público Especial de Transporte Urbano de Pasajeros en Vehículos Menores, en el distrito de Villa El Salvador). Hay en Villa más o menos 5000 mototaxistas y se calcula que en todo Perú serían 450 000. Se trata del transporte de los pobres, de los más pobres.

Su historia podría haber comenzado en Juliaca, en el altiplano de Puno, hace más de cincuenta años, con un triciclo a pedales recreado a partir de una simple bicicleta y la novedad de un espacio para llevar una carga de unos doscientos kilos. Rápidamente, se convirtió en un nuevo tipo de taxi, que durante cierto tiempo fue conocido como el «taxi cholo»[49]. La mototaxi tiene tres llantas, con un motor muy pequeño que comenzó siendo una obra artesanal con un asiento para dos pasajeros. Don David Durán Ramos (Presidente de la Asociación de Trimóvil de Villa El Salvador, ATRILVES, Setiembre, 02, 2006), es un migrante que luego de haber tenido veinte empleos terminó siendo mecánico especializado en mototaxis y que hizo su propia mototaxi con un motor de gasolina y aceite, madera tripley para las paredes del asiento

48 En Perú mueren alrededor de tres mil personas por año en accidentes en calles de las ciudades y en carreteras. Se tiene en Lima un promedio de un atropellado muerto por día en las calles y pistas de acceso y salida.

49 Hay en Perú una especie de desarrollada vocación por imitar lo que viene de fuera y por considerar la versión más barata de un objeto que viene de fuera como una versión «chola»; es decir, popular, devaluada.

de pasajeros, mica en lugar de vidrios, una tabla de asiento, fierro de construcción (en ángulo) para los pilares) y un techo de plástico. El éxito de este transporte supuso su fabricación en el Parque Industrial de Villa El Salvador: Hugo Yallico, es uno de los empresarios con sucursales en Pucallpa y Tarapoto. Produce 1700 mototaxis por año a 1600 soles por unidad. Está tratando de exportar, con muchas dificultades. El salto industrial mayor correspondió a la empresa de motocicletas Mavila la que decidió construir millares de mototaxis estándar, de lujo y de súper lujo, con precios que van de tres a cinco mil dólares. En tiempos del mercado hiper libre, compiten ahora productores chinos con mototaxis muy baratos pero de menor calidad que los de Mavila o los del Parque Industrial de Villa El Salvador.

La Asociación de Trimóvil de Villa El Salvador, ATRILVES, es una de las 46 asociaciones formales de mototaxistas en Villa El Salvador, fundada en 1980, con sede en el Sector 2, grupo 13, Manazana H Lote 24, casa de su presidente don David Durán Ramos. Ha sido reconocida oficialmente, tiene 155 inscritos, muchos son dueños y otros únicamente choferes. Sus estatutos tienen 39 artículos de acuerdo a normas legales del país. La ATRILVES gestiona tarjetas de propiedad, permisos municipales, brevetes, seguro social, trata de encontrar un terreno para la maestranza y se propone también fijar algunas estaciones formales. Es una de las 20 bases de la Federación de Empresas y Asociaciones en Vehículos Menores de Villa El Salvador, FEAVEM-VES. El Municipio del Distrito de Villa El Salvador tiene desde 2005 un nuevo reglamento que es una ordenanza marco para el servicio de transporte de pasajeros y carga en vehículos menores. El municipio otorga un brevete, (tarjeta de conducir), una calcomanía de «vehículo autorizado», tiene una Unidad de Control de Accidentes de Tránsito, UCAT, además de un Inspector Municipal de Transporte, una de cuyas responsabilidades es ocuparse de las Papeletas de infracción, con un listado de 32, según el Art. 41 (entrevista con el señor David Durán Ramos, Presidente de la ATRILVES, en diciembre de 2006).

La informalidad en el servicio de estas mototaxis puede ser ilustrada presentando en breves líneas lo que ocurre con la tarjeta de conducir. Los mototaxistas de Villa El Salvador compran esta tarjeta en un municipio cualquiera del país, por ejemplo en las provincias de Huaraz (Departamento de Ancash, a 500 kilómetros de Lima) o de Yauyos, provincia andina del departamento de Lima a 250 km) pagando 70,00 nuevos soles (aproximadamente 23 dólares)[50]. No hay ningún examen de suficiencia para conducir el vehículo, de saber básico de mecánica, de conocimientos adecuados de la ciudad y de trato a los

50 Licencia de la Municipalidad provincial de Huaral, Dirección de Transporte y Seguridad Vial, ficha nº 23071045 entregada a Remigio Silva, Edwin David, de 20 años, un pago, un certificado de examen psicosomático en el Hospital San José-Callao, pero no un examen de manejo y conocimiento de reglas de tránsito: gravísimo. (Licencia ofrecida gentilmente por David Durán Ramos, Presidente de la Asociación de Trimóvil de Villa El Salvador, ATRILVES, Setiembre, o2, 2006).

usuarios. Los brevetes para conducir vehículos Coaster F de 20 pasajeros son también regalados. La alternativa formal de obtener una licencia de conducir a través del Touring Club, es muy cara y supone muchos trámites, entre estos, exámenes de manejo y mecánica. Por el Seguro Obligatorio de Accidentes de Tráfico (SOAT) el pago anual es de 90 dólares por año. Por contar con el apoyo institucional de ATRILVES, cada socio paga una cuota anual de 99 soles.

Las mototaxis más baratas en el mercado de Lima son de fabricación local del Parque Industrial de Villa El Salvador con precios que oscilan entre 1600 y 2000 nuevos soles. Las importadas de china cuestan 1000 dólares y las más caras son las de Mavila que cuestan entre 3500 y 5000 dólares, tanto como un automóvil Toyota de segunda mano en muy buen estado. El rendimiento promedio de las moto taxis es de 100 kilómetros por galón de gasolina (cinco litros). La tarifa dentro de un grupo residencial es de 0,50 céntimos, un nuevo sol por ir de un grupo residencial a otro y de 1,50 por ir de un sector a otro. Los ingresos promedio de los mototaxistas bordean los 45,00 nuevos soles por día. El gasto en combustible es de 10,00 nuevos soles. Cuando el dueño alquila su mototaxi recibe 20,00 nuevos soles diarios y paga 15,00 nuevos soles al chofer. Si se trata de un dueño y chofer al mismo tiempo, recibe 45,00 nuevos soles.

Presento, a continuación un listado de problemas vividos y sentidos por los mototaxistas: 1. Sufrir controles y trámites engorrosos, así como pagos excesivos de los municipios. Lo ideal para ellos sería que nadie controle a nadie y que no se pague nada por los servicios y gestiones. 2. Competencia desleal de mototaxis piratas, sin brevetes, ni seguros obligatorios por accidentes de tránsito SOAT. Estos piratas no reciben cursillo alguno de la Municipalidad de Villa El Salvador sobre educación, seguridad vial, primeros auxilios e impacto ambiental. 3. División entre mototaxistas, alentada por los vendedores de mototaxis. 4. Falta de respeto de los choferes de ómnibus y microbuses, camiones y taxistas. 5. Su indefensión frente a frecuentes asaltos para robarles sus mototaxis. Con el propósito de evitar esos asaltos los mototaxistas ofrecen sus servicios acompañados de un amigo. Esta medida limita a dos el número de pasajeros cuando debieran ser tres. La idea de comprar un seguro contra robos es simplemente impensable. Lo más probable es que no haya entidad bancaria alguna que pudiera ofrecer ese seguro.

Transportistas, danzantes de tijeras y músicos

El arpista Daniel Mejía cuenta que su padre no quería que él aprenda tocar el arpa, pero aprendió y lo reemplazó. Bueno, él decía:

> Lo único que quiero es que todos estudien. Este arte, esta arpa, es muy sacrificado, a veces te vas por una semana, diez días lejos de acá, de tu familia, y no quiero que ustedes sufran»; por eso, entonces, no quiso; pero mi empeño fue más, yo

empezaba a agarrar el arpa cuando él no estaba. Se daba cuenta que en su ausencia yo agarraba su arpa. A veces se molestaba y me castigaba: «Ya te he dicho que nunca agarres mis cosas» y agarraba la correa. Yo fui creciendo poco a poco y en una oportunidad cuando tenía doce años, de once para doce, mi papá me llevó a Pampamarca, a la Fiesta del Agua de Pampamarca. Como siempre, lo ayudaba a cuidar su arpa. Entonces, en uno de esos días, porque la fiesta es de seis días allá, al quinto, mi papá se ponía a tomar; le daban, como siempre les dan [los mayordomos u organizadores de las fiestas] sus tragos. En la noche mi viejo ya no podía, entonces mi papá sabía que yo más o menos agarraba las cuerdas. Entonces yo tuve que subirme y tocar el arpa, pues… (entrevista de Rodrigo Montoya con el ex arpista Daniel Mejía, de Puquio, en Villa El Salvador, julio de 2005).

El joven arpista de doce años huye de sus padres y de Puquio:

Siempre a mí me ha gustado el arpa. En una oportunidad llegamos a un pueblo, nos dieron un carnero, sacos de maíz, de trigo, sacos de papa. Y volvimos en el micro, el 'Morales y Moralitos´ de ese tiempo, subíamos al ómnibus con el arpa, pues! y nos hacían tocar allí. Llegamos a Puquio, contentos, con el fiambre, el cocaví [51]. Y, de esa parte, mi padre nunca nos ha dejado sin comer, siempre hemos tenido ¿no? Entonces, como íbamos creciendo, las necesidades eran un poquito más, a mi papá empezaban [a perder] las fuerzas y ya no era el de antes, ¿no? Entonces, ¿qué pasa?, como me gustaba el arpa, un día ya me puse a tocar en su cuarto, estaba tocando y él había entrado a la casa, calladito. Yo estaba tocando el arpa, no como un maestro, pero ya tocaba bien, normal, ya. Tocaba, tocaba y cantando. Ese día entró mi papá, calladito, y me dijo: «Gringo, deja el arpa y haz tus cosas». Se le cayeron las lágrimas, de tanto que [había dicho] «no quiero que tú toques el arpa».

En una oportunidad, mi papá, ¿cuál habrá sido el motivo?, me metió golpe. Me trató físicamente un poco mal, moralmente, psicológicamente. Tomé una decisión, pues. Me salí de Puquio, pero caminando. Agarré mi costalillo. Mi papá había salido de la casa a trabajar; mi mamá también, al mercado. Como no había nadie, eché mi poca ropa que tenía en un costalillo. Tuve que adoptar esa decisión muy joven. Tenía once años, cerca para doce. Yo veía mucho maltrato físico de mi padre hacia mis hermanos menores, Y me dolía mucho. Cuando uno es chico dice: «Algún día seré grande y lo voy a hacer pagar». Pero, en realidad, ahora que ya tengo más de cuarenta años, ya tengo mis pensamientos bien puestos, veo que no soy nadie para juzgar a nadie. Salí con mi costalillo de mi casa, durante la ausencia de mi padre y de mi madre sin que ellos supieran dónde me iba a ir. Salí caminando, me vine por Qayao, a San Juan de Lucanas, a la mina Útec porque ahí trabajaba mi hermano mayor. Me acuerdo que llegué a la laguna de Quriqucha, (laguna de oro, a tres ki-

51 Cocaví, es una palabra del castellano andino, derivada de la coca, que quiere decir comida para el viaje.

lómetros de Puquio), me doy la vuelta con mi costalillo al hombro y digo: «Adiós, Puquio», y me puse a llorar. Porque pensé que nunca más iba a regresar, ¿no? En mi ignorancia, juventud también, me fui, caminando por la carretera y llegué a la mina Útec porque ahí estaba trabajando mi hermano, en una panadería. Carlos, le dije: «Tú sabes que mucho tiempo mi papá se ha portado así, me pega a mí, a mis hermanos menores, he optado por dejarlo, quiero viajar». «Pero, ¿a dónde vas a ir?». «No sé a dónde, donde sea, porque no quiero estar en la casa». Él, como conocía Ica, me dio un croquis para poder llegar. Me dijo: «Toma cincuenta soles, si te vas a Ica, ándate a tal sitio, porque llegas a la plaza de Ica...» De la mina Útec mayormente salían volquetes, que traían combustible. «Voy a Ica, nomás», le digo al chofer. «Ya». Salimos como a las diez de la mañana y llegamos a Ica como a las cuatro de la tarde. Para esto, mi hermano me había dicho: «De mi papá, su hermano mayor, a él le dicen Tinco, trabaja en la parada, lo conocen, a cualquier triciclero, Tinco, nomás, le dices. Como es famoso, te lleva». Llegué a Ica, me bajé en una avenida que yo no sabía qué avenida era y apareció un triciclero y le dije: «Señor, una preguntita: ¿Usted conoce a Tinco?» «¿Tinco?, Ah, ya, ya, ya, ¿qué también tiene su triciclo, que trabaja en La Parada?» «Sí, sí, le digo». «Sí conozco». «Por favor, quiero hablar con él. ¿No me podría llevar para encontrarme con él, porque soy su sobrino?» Entonces me llevó y le pagué la carrera. Estaba trabajando en La Parada de Ica. Me dice: «¿Qué haces acá?» «Tío, he venido a visitarle», mentí. «Vamos, hijo, a la casa». Y en la casa le conté toda la verdad ¿no? ... «Ya, y entonces, ¿qué piensas hacer?» «Quiero trabajar». Entonces, me puso a trabajar. Como él trabajaba en La Parada de Ica me puso a trabajar allí donde tenía un conocido entre los mayoristas. Fui como un ayudante, así. Yo solamente trabajé una semana, porque yo dije: Pucha, va a venir a buscarme mi papá y nuevamente me va a llevar a Puquio. Y entonces, ¿qué hice?, durante una semana allí donde mi tío me había recomendado y estaba trabajando, y en eso a la otra gente que venía a comprar de Santiago, de Ocucaje, de La Tinguiña, de Guadalupe, yo les dije: «Señora, ¿no necesitan un muchacho, tienen por ahí un trabajo? De repente tienen una chamba». Una señora me dice: «Mira, hijo, yo tengo, mi papá tiene su panadería en Santiago, fuera de Ica». «Ya, pues, señora. Yo solamente trabajo hasta el sábado nomás», le dije. «El domingo siempre descanso, pues. Entonces, si usted viene el domingo yo me voy con usted». De donde mi tío me había dejado el trabajo, me salí por mi cuenta, me fui a trabajar más lejos, más para adentro, [en el camino] de Ocucaje y Santiago. (Entrevista de R M con el ex arpista Daniel Mejía, de Puquio, en Villa El Salvador, julio de 2005).

El ex arpista llegó a Villa El Salvador a los 16 años:

Cuando yo tenía de dieciséis para diecisiete años vine a Villa. De parte de mi mamá tenía familia aquí, en Villa El Salvador. Yo me fui averiguando, averiguando, en qué parte vivían, y me dieron, más o menos, una referencia: «En Villa El Salvador, por la 'chanchería'», así me dijeron. Llegué aquí más muchachito. Llegué a ubicarme. Vine con mi catre de Ica: «Señora, ¿sabe qué? me voy a ir, porque

tengo familia en Lima». «¿Pero cómo nos vas a dejar, hijo?». La señora también se había acostumbrado porque yo era muchacho responsable, no quiso dejarme, tampoco, pero me vine...Yo tenía ya dieciséis años, llegué a la casa de su hermano de mi mamá… En esos cuatro años no vi a mi papá ni a mi mamá. «Oye, ¿tú de quién su hijo eres?», o sea, como ya estaba diferente, más jovencito. Hijo de tu hermana, le contesté. Entonces empecé a trabajar, me enseñaron cómo se trabajaba para la 'chanchería', desde las tres de la mañana…

Yo era bien habilidoso, me gustaba siempre el trabajo, entonces recogía desperdicios para así ayudar a mi tía, porque mi tía trabajaba de ambulante en la 'chanchería'. Las hojas de col que se caían del camión las recogía con ella: «Eso es para recogértelo y traértelo para acá, porque ellos no te cobran... y lo vendes». Del suelo llevaba, de la 'chanchería' al mercado, por hojitas vendía, a cincuenta céntimos, lo vendía todo. Fui creciendo, muy matador era el trabajo. Me preguntó mi tía: «¿Está bien tu trabajo?» «Sí, tía, pero no sé...» «Si no quieres, dime tú, te busco tu lustra zapatos». También me puse a lustrar zapatos, a los dieciséis años. Mi tío me manda a hacer un lustrabotas de madera y me vengo a Surquillo. «Mira, todo esto es Surquillo, este carro baja por acá, este otro baja en tal sitio». Me acuerdo que el carro de Surquillo-Villa El Salvador que salía me dejaba en esta avenida que se llama Tomás Marsano, cerca al cementerio de Surquillo. Yo la esquina la marcaba para regresar, pues. Decía: «Para regresar por acá». Yo no conocía, me iba caminando todo Angamos hasta Miraflores, llegué a Miraflores sin conocer, pero así lustrando nomás. Hasta que un día, viernes o sábado, ya tenía como una semana lustrando así, estaba regresando. En la esquina de República de Panamá con Angamos, esa avenida República de Panamá había sido doble sentido, pues, en una de esas yo me descuido, yo miro abajo, no miro arriba, estoy cruzando y viene un Volkswagen y ¡bum¡, me vuela, pues, mi cajón de lustrabotas por allá, yo tirado por acá. Felizmente me agarró aquí en un costado y no me hizo nada, pues ¿no? La gente se amontonó: «Oye, cholo, dile que te lleve a la clínica». «Dile que te déa [dé] plata». 'Tiene plata, dile así». Yo también decía: «Me duele, me duele mucho». El señor se bajó de su carro, me subió rápido a su Volkswagen…

Yo... era responsable por mí mismo, todavía no tenía ni familia, todavía, era soltero. Entonces, como siempre he vivido con mis tíos, mi tío me dice: «Compadre, no quiero que vengas con un problema que voy a tener un hijo...» O sea, mi tío era así. Pero yo, cuando dormía donde yo trabajaba, como era más o menos cama adentro, yo no iba. Iba a la semana dos veces a la casa, pues, ¿no? Mi tío siempre me decía: «Acá, el día que tú vengas a descansar, a pasar tu descanso, acá la entrada de la casa es a las ocho de la noche. El último que va a tocar la puerta eres tú»; y era yo, pues, porque yo he vivido siempre solo, y vivía en Ica así, ¿no?, tenía una libertad. Todos mis primos, también, eran hombres y los patas, también ... Hasta que un día llegué como a las diez de la noche, toqué la puerta y salió mi tío con su chicote de tres puntas ... Villa El Salvador era arena, pues. En realidad, claro, era para mi bien, pues, para que yo no me vaya por un camino equivocado.

> «Ven p'acá, estamos en un pueblo ajeno, tú no estás acá con tu mamá ni con tu papá, aquí te vas a portar como gente, si no, te saco la mierda», como dicen los viejos, pues, los padres antiguos. Me fui a la pampa llorando, acordándome de mi padre, mi madre. Después, cuando yo me daba cuenta de que lo que yo estaba haciendo... o sea, no estaba respetando las reglas de mi tío, que vive en su hogar. Poco a poco, de esa manera me fui también criando. Seguí trabajando, trabajando, entonces ya tenía ya veintitrés años y mi tío me dice: «Oye, mira, ahí tenemos una plata y qué pasa si compramos un carro para que tú trabajes», pero ellos no sabían nada de carros y yo sí sabía. «compramos nosotros y tú trabajas». No hay problema, tío. ... (Entrevista de Rodrigo Montoya con el ex arpista Daniel Mejía, de Puquio, en Villa El Salvador, julio de 2005).

18 años después, Daniel Mejía vuelve a Puquio:

> Algún día voy a ir, dije. Agarro el carro El Cóndor de Aymaraes, que va a Puquio, en fiesta me fui, treinta de agosto; no, de julio. Incluso, en ese tiempo me fui parado. En ese tiempo la pista no era como ahora. Llegué a Puquio como a las seis de la mañana, con mi mochila. Toco la puerta de la casa y estaba abierta. Se abre, entro y mi mamá sale. Mi mamá dice: «¿De quién su hijo eres?». «¡Mamá, yo soy Daniel!», le digo. Y se pone a llorar, y nos pusimos a llorar. Imagínese, yo había salido a los once años y regresé a los treinta La verdad que fue bastante... (Entrevista de Rodrigo Montoya con el ex arpista Daniel Mejía, de Puquio, en Villa El Salvador, julio de 2005).

El ex arpista Daniel Mejía se vuelve cobrador de un microbús:

> … después de lustrar zapatos me buscaron un trabajo para trabajar en Villa El Salvador mismo para descargar bolsas de cemento, con un tal Cucho que vendía en ese tiempo, por mayor. Trabajé como ocho meses, y allí un joven me dijo: «Oye, los domingos, ¿qué haces?» «Descanso, pues», le digo. «¿Y cuánto ganas toda la semana?» «Aquí me pagan quince, dieciséis soles». «Oye, dieciséis soles, cobrando en la Banchero[52], compadre, te ganas en dos días; de repente los domingos, que no hay cobrador, en un día nomás te puedes ganar dieciséis soles». Como los días domingo yo descansaba, me fui a pararme a ver si alguien me iba a llamar. Estaba parado en el paradero de la Banchero y me llama un señor: «Oye, ¿quieres cobrar?», me dice. «Bien, pues, maestro». Y empecé a cobrar, pues, como los domingos los chicos se ponían a tomar, aproveché. Ya no regresé al otro trabajo de ferretería de cemento… Como me pagaron bien, dije pucha, acá, acá me quedo. Al señor empecé a responderle bien, honestamente trabajé, y al otro muchacho que al día siguiente, lunes, regresó, le dijo: «¿Sabes?, tú descansa una semana, el señor va a trabajar». Y me quedé en ese puesto de trabajo, pues, o sea, yo era

52 Banchero ha sido la primera línea de transporte urbano entre Lima y Villa El Salvador.

> responsable. Y al final de cuentas, con ese señor, desde los dieciséis, trabajé hasta los dieciocho. Y ahí, poco a poco empecé, mirando nomás, empecé a manejar. Yo veía al señor cómo manejaba, manipulaba el timón, los pies, ya a los diecisiete años ya sabía manejar (entrevista de Rodrigo Montoya con el ex arpista Daniel Mejía, de Puquio, en Villa El Salvador, julio de 2005).

De migrante andino quechua a danzante de tijeras; luego, a dueño de un microbús y a simple chofer. En esta breve línea se resume una vida de un niño quechua en Puquio, que antes de cumplir 12 años abandonó su casa por no resistir los golpes y maltrato de su padre a su madre, sus hermanos menores y a él mismo. Huir del sufrimiento es una razón muy seria que explica la emigración de miles de personas. Los privilegiados salen a estudiar; los de abajo, a rodar de un empleo en otro, a hacerse hombres a puño limpio. Daniel Mejía aprendió a tocar el arpa viendo y oyendo tocar a su padre; sin preguntarle nada, como es la norma andina del aprendizaje de todos los oficios y saberes. Tocaba a escondidas contradiciendo el discurso clásico del padre músico, cantante o artista: «Estudia, la música no te servirá para vivir, sufrirás. No seas como yo, tienes que ser mejor que yo, tienes que ser aspirante». Por una vía, este discurso; por otra, la complicidad y el orgullo a medias por el hijo que sigue las huellas del padre y que asume la responsabilidad de reemplazarlo cuando la vida y los años le pesan[53]. Por una orilla, el encanto de la música con las cuerdas de un arpa, el acompañamiento de un violín, de las danza de tijeras, del 'baile de los negritos', la poesía quechua que se canta, las noches de luna, los ríos profundos que cantan, los carnavales; por la otra, el drama familiar del maltrato y los golpes, las preguntas sin respuesta, la impotencia de no poder hacer nada para impedir el abuso, las lágrimas, el horizonte sombrío. Al final, una decisión extraordinaria: irse con un costalillo de ropa, algunos alimentos y el consuelo de creer que tal vez en otra parte, en la costa, en Ica, en Lima, poco a poco, se pueda sufrir menos. Daniel huyó de su padre para buscar el apoyo de su hermano y de sus tíos. Sin esas manos abiertas no habría podido resistir. Dentro de las normas ideales de la vida andina quechua, a un pariente se le recibe, atiende y ayuda por eso de la reciprocidad, sin hacerle demasiadas preguntas. El tiempo podrá cerrar heridas porque mejor es no juzgar. Como toda norma ideal de las culturas del mundo unos las cumplen y otros no. Si todas y todos las cumpliésemos viviríamos en un paraíso.

Muchos son los oficios hasta no dejar pasar una oportunidad que ofrece la seguridad mínima de formar un hogar, 'sentar cabeza' y echar raíces. Daniel comenzó de ayudante de una panadería, «gallinazo sin plumas» o busca-

53 En los ayllus quechuas se valora mucho la tradición que viene desde los abuelos de los abuelos de danzantes y músicos hasta el punto que en Rantay, anexo del distrito de Anchonga de la provincia de Angaraes en Huancavelica, se reserva la categoría quechua «rakipa» para aquellos danzantes sin padres o abuelos danzantes, considerados de calidad inferior a quienes tienen el abolengo de sus abuelos artistas.

dor de algo útil en la basura, lustra botas, cargador de bolsas de cemento. Su vida empezó a cambiar cuando entró de cobrador en la empresa Banchero, la línea histórica que une Villa El Salvador a Lima. A los 17 años aprendió a conducir un microbús, sólo mirando, del mismo modo que aprendió a tocar el arpa. Después tuvo una camioneta combi y sintió que la vida podría sonreírle. Ganó un oficio que le permite vivir y dejó a un lado el arpa, como un juguete de la infancia. Pero esa vida es muy dura, un nudo de múltiples contradicciones, hay que trabajar diez o doce horas diarias, lidiando con el tráfico feroz de Lima, sin vacaciones, sin seguro social ni estabilidad laboral alguna; sin nada que se parezca a una jubilación cuando ya no tenga fuerzas para seguir trabajando. Del ideal andino de reciprocidad para ayudar y ayudarse, poco o nada se puede realizar en un mundo de individuos compitiendo sin lealtad alguna, defendiéndose en todo instante y agrediendo como otro modo de defenderse; salvo cobrando solo 'una china' a quien no puede pagar o no cobrando nada a una mujer que perdió parte de su razón o a alguien que sin empleo pide un favor de buenas maneras como prometiendo, con ojos de dulzura, pagar lo debido cuando los tiempos mejoren.

Transportistas y policías

Abusos

> Yo estaba de palanca ese día[54], un cuñado de mi pata me había dado el trabajo; pero había un capitán que le pedía que arregle conmigo. Y le decía: «¿Cuánto le vas a dar»? «Treinta soles», le decía. «Si yo no hice nada». Y más tarde llegó el chofer que era permanente en el carro porque yo estaba de palanca. Le digo que a su cuñado lo han metido 'adentro' [a la comisaría], lo están empapelando, lo quieren mandar a la fiscalía. Agarró y fue a ver a su cuñado porque ya lo estaban empapelando, lo estaban pateando en la comisaría, le estaban dando duro. Pero yo les decía: «Para qué le pegan si el muchacho es padre de familia, cómo lo van a empapelar si el chico está trabajando conmigo». Los policías seguían pegándole, porque «se había portado mal y era un malcriado», me decían. Pero yo les decía que el señor, o el policía, era el que había faltado, porque no se identificó bien. Pero cuando llega el cuñado a arreglar, habla con el policía que se creía afectado y le entrega cien soles, pero el capitán le dice: «Tanta cosa has hecho por cien soles, por esto, para nada». Ya después nos fuimos. Sólo quería plata por la agresión. Mi error fue ir a la fiscalía de frente. Por eso habemos choferes que no sabemos defendernos del policía, igual que el cobrador» (entrevista de Pedro Jacinto con el chofer Manuel Bolaños, Villa El Salvador, julio 1998).

54 Un «palanca» es el chofer sin trabajo que labora algunos días reemplazando al chofer que por alguna razón no va a trabajar.

Cupos para policías

> El dueño lo ha traído por acá porque como la línea 27 no tiene permiso de entrar por toda la avenida Grau, teníamos que entregar un cupo por parte de la empresa y a veces molestaban los mismos guardias. Uno vivía un mundo de intranquilidad, por ejemplo, a veces los domingos se trabajaba y como no había cupos para ese día o no pagaba la empresa, nosotros teníamos que pagar. Pero a veces el guardia pedía más y tenías que darle para que no te ponga tu papeleta. Pero siempre me he evitado esos problemas (entrevista de Pedro Jacinto con el chofer Manuel Bolaños, Villa El Salvador, julio 1998).

Un 'cholo criollo' con la policía

> Yo me bajo a los criollos, yo soy un cholo criollo, prácticamente; eso se llama criollada: «Señor, buenos días, ¿sabe?, a veces todos tenemos problemas, preocupaciones, cositas... y la verdad es que me pasé la luz roja; no sé si usted me podría ayudar, estoy dispuesto a colaborar en cualquier cosas de la Comisaría, de repente con el combustible; diga usted algo». «Ah, ¿te gusta colaborar, no?» «Claro, yo soy padre de familia —le digo—, así como usted, espero que me sepan entender». «Oye, ¿no hay nadie, no? ¿Cuánto vas a dejar?, son las once de la mañana, casi las doce; deja, pues, para el almuerzo» «¿Cuánto es?» —le digo—. «Dejarás, pues, siquiera un par de pollos...» Yo le digo: «Pues, como usted sabrá, pues, Jefe... problemas tenemos todos». «A ver, ¿cómo eres, qué tan colaborador eres —me dice así—. «Ya, pues, jefe, somos transportistas. Son las once de la mañana, van a ser las doce, voy a dejarle para el almuerzo» —pues, le digo—. «¿Cuánto vas a dejar?» —me dice—. «Dejaré una manito (cinco soles)». «Ya, pues, pero si somos dos». «Si son dos le dejaré dos manos, pero de oso». «¿Cómo es eso?». «Usted sabe que el oso tiene tres dedos nomás, y la mano del oso es tres, pues. No seas malo, pues. Seis soles». «Déjate diez luquitas». «Ya, jefe».
>
> Y así, pues, hay muchas anécdotas... por ejemplo, en una oportunidad aquí en la avenida México, por San Jacinto, una policía femenina me paró. Siempre ellas son bien estrictas. Como yo tengo tiempo en el transporte entre hombres nos podemos entender, pero así hablarle de coimas a una mujer policía es difícil, hasta te puede meter preso. «No se puede. Señorita —le digo—, ¿sabe?, me han puesto papeleta hace tres días». Me dice la señorita: «Ese no es mi problema, te pondré una papeleta más, porque la falta no la estoy cometiendo yo». «Pero, señorita». «Está prohibido llevar esos fierros adelante de las combis». «Pero, señorita, acá roban, por eso le he puesto el fierro aquí adelante». «No importa, la ley dice que no tienes que poner ese fierro ahí, ese es tu problema. Me dejas tu licencia y cuádrate a la derecha». Entonces me cuadro: «Señorita, por favor —le digo—, ¿dónde está la papeleta que te han puesto ayer?» «Aquí está» —le digo, y no era mentira. «Mira –me dice– (ya eran las diez y media, cerca de las once), estoy desde las seis de la mañana acá parada sin tomar desayuno y porque ustedes, mucha gente así

como tú están pasando ilegal acá». Desde el momento cuando me dijo: «Estoy sin desayuno», entonces, al toque, yo me dije: «Ya, esto significa arreglo». «Ah, señorita, estoy dispuesto a ayudarla, señorita, para su desayuno». «¿Y cuánto vas a dejar?» —me dice. Yo me había sorprendido, pues. «¿Cuánto es el desayuno?, ya, pues, cinco soles». «¿Qué? Mira, ya van a ser las doce». «¿Ah!, para el almuerzo más?» «Déjate diez» —me dice—. «Yo tengo aquí siete soles». «Ya, mira, ¿tú ves la señora que está ahí en la esquina con su carreta, que está vendiendo gaseosas?» «Sí» —le digo—. «Mira, toma tu tarjeta y tu licencia, yo acá tengo anotados tus datos, ¿ah?, le dejas a la señora, o mándalo a tu cobrador que le deje el dinero». «Ya» —le dije. Primera vez en mi vida, ¿ah?, nunca yo había sobornado a una mujer pero como ella me había insinuado tuve que seguirle la corriente nomás. Y así trabajamos en el transporte, pues (entrevista de Pedro Jacinto con el chofer Manuel Bolaños, Villa El Salvador, julio 1998).

Wilfredo Herrera se encuentra con una policía y no puede evitar que le pongan una papeleta

Me han puesto papeletas, claro. Por... acá en Prolongación Huánuco con Bausate y Mesa, a veces hay tráfico, ¿no?, y un carro grande se me voltea del lado izquierdo, hacia Grau y no me he dado cuenta que la policía estaba así. Yo me pasé y volteé a la derecha, y la 'tomba' [policía mujer] ya estaba haciendo así: «Baja, baja», y yo por mirar a la pasajera no me había dado cuenta; y volteo, justo, la jerma [la hembra] ahí... y la otra 'tomba', volteando, estaba con perspectiva, pero la policía estaba ahí. Me para: «Luz roja!»…Yo le he tratado de decir: «Señorita, discúlpeme, está usted en toda la razón, este carro yo recién lo he chapado prácticamente, mañana tengo que pasar con mis hijos» —le digo. «Qué hijos! nada, ya… pague ochenta soles». Pague durante los siete días hábiles; pero si pasan los siete días hábiles, prácticamente pagas una multa completa, ciento sesenta. La mitad se paga antes de los siete días hábiles, pasando ya completo pagas. Ochenta… Después, por [la avenida o calle] Tawantinsuyo estaba llenando pasajeros y una motorizada viene y me dice: «¡Cuádrese!, de día, ¿ah?» Como había pampita, como había frecuencia, regular tiempo, el carro estaba lleno y una señora se había subido con un bebe, pues, al costado mío, esa hora no hay... Fue algo impensado, prácticamente, y por la señora que estaba con bebe adelante me dio una papeleta, porque está prohibido llevar una pasajera en estado, que esté embarazada o que esté con criatura. Al costado del chofer está prohibido, me echaron una papeleta por eso. Eso ha sido como a las doce del día. Como no era un hombre, sino una motorizada., también igual, [también tuve que pagar] ochenta soles. (Entrevista de Rodrigo Montoya con el danzante de tijeras y chofer Wilfredo Herrera, julio de 2005)

Wilfredo Herrera es tentado por policías hombres y mujeres para darles una coima

> Ahora la policía tiene bastante control, tienen sus antenas, ¿cómo le dicen a eso? Antes mucha coima había. Ahorita hay policías femeninas. Antes no había policías femeninas, hace diez años atrás no habían, eran puros varones, pura coima nomás. Nunca había coimeado a una policía mujer, pero a los varones sí. Una vez me pasé una luz roja, en la avenida Aviación y yo sabía que me había pasado esa luz en una correteadera con otros buses. Un policía me dijo: «Y, ¿cómo es?» —me da la mano—. «Jefe, ¿cómo está?». «Ya, cuádrese un poco, a dos cuadras más y regrese por sus documentos, ¿cómo es?» Sí, así me dijo, de frente: «O te hecho una papeleta». «Diez solcitos tengo». «Veinte solcitos o tu papeleta obligao. Pasa, pasa, nomás, con tu cobrador, que tu cobrador venga, que traiga la plata en medio de la tarjeta de propiedad y en cualquier cosa que traiga, pero que no haga roche [que nadie se dé cuenta], que traiga rápido ahí y que me lo dé. Bien dobladito, dobladito y ya»…
>
> Otra vez ha sido acá en la avenida Arenales, en la cuadra 18 de Canevaro, no ha sido con el policía de tránsito sino con un policía de un patrullero. Me pidió mis documentos, me dijo: «Este carro tiene orden de captura». Le dije: «Pero, jefe, no sea malo; estoy lleno de pasajeros, a esta hora hay mucha gente —le digo—. Pero, jefe, el dueño tiene orden de suspensión de captura para el carro» —le digo. «Ya, señor, por favor todos los pasajeros, el carro no va a continuar con la ruta, tienen que bajar, espera allá en Ruiz Gallo, y lo voy a esperar con la tarjeta —pues para disimular, por los pasajeros—. Ahí lo voy a esperar y voy a avanzar y usted pasa y su cobrador lo deja». «Ya, pues... diez soles, ya, jefe —le dije—, diez soles, sí». De diez soles en diez soles, haces plata. ¿Cuánto al día? pues. Sí, doctor, ¿cuánto? Pero ahorita la policía está muy mal vista, muy abusivos, demasiado, demasiado. Todos los días ahorita con eso del SOAT, todos los días, por todo lado están molestando a los transportistas (entrevista de Rodrigo Montoya con el danzante de tijeras y chofer Wilfredo Herrera, julio de 2005).

La coima para la policía es una tradición en el mundo del transporte, un ingreso institucional para oficiales y policías comunes y corrientes, un hábito de todos los días que no tiene cuando acabar. Comienza a diluirse la extraordinaria virtud de las mujeres policías, consideradas en sus primeros años como simplemente incorruptibles. No se trata de algunas excepciones, de unos cuantos 'malos policías'. Las excepciones de esta corrupción institucional generalizada deben ser muy pocas, si concedemos la posibilidad de su existencia. Cinco soles para un almuerzo o diez si son dos los policías de la esquina, es una cantidad pequeña si se le compara con el dinero que las empresas ofrecerían a los oficiales. Cuando se trata de empresas y de grandes jefes no hay recibos ni facturas, es un tabú del que no se quiere hablar. Lo saben bien los policías de calles y plazas. Más allá del transporte público, la coima está igualmente generalizada entre conductores de automóviles privados y

policías: parece que el sencillo principio es 'mejor una pequeña coima que pagar una multa o papeleta cara'. Cuando un policía ordena detener un auto, la o el conductor reacciona pensando 'el policía está buscando su domingo', 'su pascua', 'su año nuevo', 'su veintiocho de julio' o 'su 30 de agosto' [55]. Muchos conductores están habituados a colocar un billete de cinco o diez soles dentro de la tarjeta de propiedad y el brevete cuando son obligados por la policía a presentar esos documentos inmediatamente después de una infracción real o imaginaria. Es probable que sean muy pocas las personas de convicciones firmes dispuestas a no coimear a policías, a pagar las multas correspondientes o a sacrificar horas de trabajo por la gestiones en comisarías. Pero las multas y coimas para evitarlas son sólo parte de los abusos policiales. El maltrato en la comisaría y los golpes a quienes son llevados ahí es noticia de todos los días. Son abundantes los procesos contra oficiales y policías por muerte de ciudadanos golpeados o desaparecidos[56].

Desde el lado policial el argumento que explica esta tradición de la coima institucionalizada es muy simple: 'a los policías nos pagan muy poco'. Para explicar los miles de abusos y muertes de ciudadanos en manos de policías, la explicación es que se trataría 'de malos policías'. El problema es mucho más serio de lo que parece y como las soluciones reales tardan en llegar, el resentimiento contra la policía sigue siendo generalizado y se acumula poco a poco.

Criollos y serranos, conflicto y encuentro

> Los limeños, como se dice criollamente, son choferes criollos y manejan así, por manejar. Agarran el carro y meten la pata al carro [pisan el acelerador]. O sea, no respetan ni los huecos, no respetan ni a la misma máquina. En cambio, uno que viene de los fierros, de abajo, sabe cómo es el carro; al carro lo comparo mucho con el ser humano, más o menos es así, al carro lo único que le falta es hablar. Cuando algo está fallando el carro está avisando… El criollo agarra el carro, lo maneja, lo guarda, y si de repente se reventó el motor, no sabe ni por qué, no sabe.
>
> En estos últimos tiempos hay más mujeres que están sacando licencia de conducir, y están manejando más mujeres que hombres, también manejan ca-

55 El 30 de agosto, el día feriado que corresponde a Santa Rosa de Lima, patrona de la policía, llamada por sus miembros: 'Benemérita'.

56 El Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, sobre la violencia política entre 1980 y 2000 contiene la documentación probada sobre la responsabilidad de las Fuerzas Armadas y policiales, en asesinatos, torturas y desapariciones de personas. También presenta las violaciones de los derechos humanos cometidas por Sendero Luminoso y el Movimiento revolucionario Túpac Amaru. Ver en particular los casos de Castillo Páez, estudiante de sociología de la Universidad Católica de Lima, detenido por la policía de Villa El Salvador y luego desaparecido, y del dirigente Chonta de la Confederación Nacional Agraria del Perú, preso, torturado, asesinado y quemado por los policías de la comisaría de Puquio, en la provincia de Lucanas.

mionetas, combis, taxis y carros particulares, bastante también; pero el que le habla, pues, viene de abajo: de cobrador, después a chofer, después de chofer tuve la oportunidad de ponerme a comprar y vender y tener carro. Un criollo no, pues, de frente compra porque tiene plata; lo compró y lo maneja, nada más, y no sabe si al carro le falta agua... no sabe todas esas cosas. La diferencia es por eso.

También hay una diferencia porque los criollos, por una parte, tienen un poquito más de cultura, de educación también, y a nosotros, los que somos provincianos, nos marginan como serranos; siempre nosotros vamos a ser menos para ellos, por educación de repente, y por eso nos ven de esa manera, pero en realidad creo que al ser humano no lo diferencia el dinero, ni el color tampoco: le hace la diferencia el conocimiento, la inteligencia. (Entrevista de Rodrigo Montoya con el ex arpista Daniel Mejía, de Puquio, en Villa El Salvador, julio de 2005).

Los criollos de Villa El Salvador llaman «Puquio» a Daniel Mejía por ser de Puquio

«¿Sabes avanzar? —o sea, cuando los carros están parados, haciendo cola—... sabes avanzar, ¿no, Puquio?». Así me decía, 'Puquio'. Sí pues, porque cuando me decían: «¿De dónde eres tú, cholo?», yo decía: «De Puquio». «Puquio», me decían ellos. No sabía, pues, nunca había avanzado. Cuando el pata estaba tomando su desayuno, así, entonces yo avanzaba, pues. Allí me acostumbré[57]. (Entrevista de Rodrigo Montoya con el ex arpista Daniel Mejía, de Puquio, en Villa El Salvador, julio de 2005).

Wilfredo Herrera afirma que «el chofer provinciano es más recio, tira más caña»

Un chofer provinciano es más recio, donde vayas, más recio, o sea, más caña [es mejor piloto], como se dice, más fuerte. Un chofer se ve en los tráficos. Cualquiera puede manejar en vía libre, cualquiera, te vas, ¿no?; pero veamos en un tráfico, ahí se ve un chofer, que tiene caña, un chofer sabido; cuando hay tráfico, salen la mayoría de los carros, ahí se ve a un chofer: tira su caña o no tira su caña. A veces los criollos, los chibolos, se rinden, ¿en qué me doy cuenta de que el chofer es un criollo? Cuando tú le tiras una correteada, en una cerrada ya se chupan [cohiben] en cambio, un cholo es bien terco, a un provinciano que lo corretees, te corretea también. Un día yo me vine corriendo de Villa El Salvador hasta Puente Piedra, nos vinimos correteando así, limpiamente, sssshh, con dos choferes de la misma línea, correteando para acá, para allá, pero limpiamente; pero uno sabe, cuando es chofer, qué chofer no te va a responder pues una metida de carro, lo arrumas el carro, una cerrada y ahí se queda, tiemblan y se quedan, más bien, tú te vas

57 Avanzar se refiere a encender el motor del vehículo y conducirlo cerca del punto de partida para cuando le toque el turno de salir.

tranquilo para adelante. Un provinciano, un cholo, es terco: más que nada los cuzqueños, los puneños son bien bravos los choferes, tercos son. Por ser de Payco me dicen serrano, 'cholo'. 'Compadre, serrano soy con mucho orgullo'. ¿Está bien o no? serrano se ve en la cancha, el serrano te demuestras a donde vayas, si quieres a golpes, a golpes, si quieres en la cancha pero en la cancha ¿qué ganas mentándome la madre delante de los pasajeros, compadre?, tú calladito, el mejor chofer, el que va calladito, demuestras que eres caña, corretea lindo, así demuestras, sin meter el carro, así demuestras que eres buen chofer ¿qué cosa ganas mentándome la madre? (Entrevista de Rodrigo Montoya con el danzante de tijeras y chofer Wilfredo Herrera, julio de 2005).

«La empresa no te da nada»

En una empresa no hay nada. No estamos ligados a nada. No hay nada. La empresa no te pide nada, hay unas que te piden tu solicitud de antecedentes penales, pero otros te dejan entrar así nomás. En la empresa Génesis no te piden nada. O sea, te llegas a relacionar con algún amigo o el despachador, te haces amigo, te observa para ver si te da un carro. Si manejas bien ya te quedas pero sino no manejas bien se pasan la voz los mismos choferes y te botan si no sabes trabajar, si paras misio y no rindes bien tus cuentas o no trabajas como debe de ser (entrevista de Pedro Jacinto con el Chofer Manuel Bolaños, Villa El Salvador, 15 de julio de 1998).

Miraflores y Villa El Salvador: buen y mal trato

Hay gran diferencia porque los que van a Villa, los de acá son vulgares. Allá en Lima no es así, es otro trato. Si uno se pone a trabajar afuera de Villa, por la Avenida Arequipa es otro trato, son otras personas, son más educadas porque me parece que hay algunos que suben al carro, te saludan, otros no. Hay de todo. Gente que te dicen buenas tardes, buenos días; otros no. Y a veces tenemos problemas con el cobrador, con los guardias. Hay gente que viene bien arreglada y que se viene para acá a Villa. O sea no los puedes clasificar, porque a veces se suben al carro hasta delincuentes que parecen estar bien arreglados, bien enternados, con una buena casaca, buenas zapatillas y se confunden con la misma gente sana que están en el carro. A veces a los mismos guardias les están robando también y no dicen nada (entrevista de Rodrigo Montoya con el ex arpista Daniel Mejía, de Puquio, en Villa El Salvador, julio de 2005).

Problemas con rateros

Yo he tenido incidentes porque te digo cuando estaba en el carro le estaban robando a un policía y él no decía nada. Una vez subieron cinco, parecía que fueran trabajadores, suben con su maletín bien arreglados, y están bien arreglados,

pero son choros, [ladrones] son delincuentes. A veces, los pasajeros nos dicen que nosotros conocemos a los choros, pero yo no los conozco. A veces uno que ya lo vas conociendo, pero cuando suben así se mezclan entre la gente. Ya allí tienes problemas, si ven a un delincuente, no dicen al chofer o al cobrador: «vamos a la comisaría», le dan duro [lo golpean] acá en el carro. Nosotros no podemos meternos porque nosotros trabajamos en esta línea. Ustedes, [los usuarios] están de paso, en cambio a nosotros nos pueden mandar a asaltar, nos pueden romper las lunas. Perdemos más. El público debe de denunciar. Nosotros no podemos cuidarlos (entrevista de Pedro Jacinto con el chofer Manuel Bolaños, Villa El Salvador, julio 1998).

«*Todos te tratan mal*»

Todos te tratan mal. Acá todos te tratan mal, te ponen chapas [apodos], a veces tienes que aguantarlos porque si no te haces amigo, te odian, te tienen bronca o el mismo compañero te trata mal o te mandan otro chofer para que te serruchen [te quiten el piso que tienes]. No hay confianza en ellos mismos. Yo he visto como hacen. He visto provincianos que eran dueños de los carros pero lo que llamaba la atención era el cambio de una de las personas. Yo tenía mi amigo que era chofer y cuando llegaba acá era otro; «en el trabajo no tienes amigos, olvídate que es tú amigo. Si lo llevaste misio, de la oreja, ándate nomás, te saca». ¿Qué vas hacer? Mañana más tarde te tocara a ti. Es una ley que se emplea acá con el transporte. Aquí se odian, hasta se meten el carro, pero eso hay que aguantar y hay que saber sobrellevar y tratar de trabajar a la defensiva porque si te meten el carro, te vas a poner a pelear o te quieres igualar con ellos, creo que está mal. Yo creo que francamente no soy de esas ideas.

Todo me parece que es debido a la falta de cultura porque si tú tienes una persona que está criado de otra manera, o sea desde los mismos padres influye también porque esa persona se cría de otra manera. Yo te digo porque mi padre nos ha criado de otro modo, pero éstos de repente han sido criados mal, en otra forma. Depende de los padres. Yo me hago amigos de todos pero hay choferes que cuando me la buscan no me voy a dejar, porque tu sabes que un hombre hace prevalecer lo que debe de ser. Se hace respetar. Acá se encuentra de todo. Estamos mezclados como se dice» (entrevista de Pedro Jacinto con el Chofer Manuel Bolaños, Villa El Salvador, julio 1998).

Informales y piratas

A veces venían piratas [choferes informales rivales] que venían a piratear a la empresa y yo veía que los choferes de la empresa les metían el carro. Pero yo no era de esas ideas. Por qué yo le voy a meter el carro a esa persona si se puede causar accidentes. No es dable porque lleva personas, pasajeros. A veces los mismos dueños de la empresa, o los mismos dirigentes mandaban que metamos los carros

> a los piratas, pero no creo que deba ser así. Yo creo que hablando o tratando con la persona, diciéndole al chofer que no se puede meter por acá. Yo creo que la policía es la que tiene que ver ese problema y no mandar a rivalizar al chofer con una persona. Era un conflicto creado por ellos mismos. A veces mandaban a los mismos choferes, a los mismos cobradores a bajarles la llanta a los piratas. Todo un problemón y eso no debe de ser, porque estamos en un país donde necesitamos vivir y necesitamos para comer y llevara algo a la casa. No somos enemigos de nadie… Pero mucho se usaba la violencia. En esa empresa hay de todo (entrevista de Pedro Jacinto con el chofer Manuel Bolaños, Villa El Salvador, julio 1998).

Desde tiempos pre incas las relaciones inter étnicas han sido y son conflictivas en Perú. Seguirán siendo así por mucho tiempo más, a pesar de la aparente aceptación de la diversidad cultural en el discurso del Banco Mundial y su inmediata repercusión en los gobiernos y la clase política peruana. Se trata sólo de un cambio superficial. Costeños, amazónicos y andinos nos vemos con reservas, tensiones y distancias. Viejos estereotipos coloniales sigue vigentes. Distantes están los tiempos del encuentro de los zorros hace dos mil años en las tierras altas de Huarochirí, alrededor del Apu Pariaqaqa. Hasta allí subió el zorro de abajo agradecido por el agua que irrigaba las tierras yungas o calientes de los valles de Pachacamac, Lurín y Carabayllo y tuvo una larga conversación con el zorro de arriba:

> Entonces ese Huatyacuri, caminando de Uracocha hacia Cieneguilla, en el cerro por donde solemos bajar en esa ruta se quedó a dormir. Ese cerro se llama ahora Latauzaco. Mientras allí dormía vino un zorro de la parte alta y vino también otro zorro de la parte baja; ambos se encontraron. El que vino de abajo preguntó al otro: «¿Como están los de arriba?». «Lo que debe estar bien, está bien —contestó el zorro— sólo un poderoso que vive en Anticocha, y que es también un sacro hombre que sabe de la verdad, que hace como si fuera Dios, está muy enfermo. Todos los amautas han ido a descubrir la causa de la enfermedad, pero ninguno ha podido hacerlo. La causa de la enfermedad es ésta: a la parte vergonzosa de la mujer (de Tamtañamca) le entró un grano de maíz mura saltando del tostador. La mujer sacó el grano y se lo dio a comer a un hombre. Como el hombre comió el grano, se hizo culpable; por eso, desde ese tiempo, a los que pecan de ese modo, se les tiene en cuenta, y es por causa de esa culpa que una serpiente devora las cuerdas de la bellísima casa en que vive, y un sapo de dos cabezas habita bajo la piedra del batán. Que esto es lo que consume al hombre, nadie lo sospecha». Así dijo el zorro de arriba, en seguida preguntó al otro: «¿Y los hombres de la zona de abajo están igual?» El contó otra historia: «Una mujer, hija de un sacro y poderoso jefe, casi ha muerto por causa de un aborto». [Pero el relato de cómo esa mujer pudo salvarse es largo y lo escribiremos después; ahora volvamos a continuar lo que estábamos contando]. Luego de oír a los zorros, Huatyacuri dijo… (Arguedas, 1966: 27).

Ese encuentro inspiró a José María Arguedas para situar en Chimbote otro encuentro de los zorros en los años sesenta, en el momento preciso del dominio capitalista y la industria pesquera que convirtió a Perú en el primer país exportador de harina de pescado y a Chimbote en el primer puerto de esa industria. El zorro de abajo era ya otro, representa a los españoles y sus descendientes que montaron el imperio colonial en y desde la Costa mientras los quechuas y aimaras afirmaron su presencia en los Andes. A los incas les habría encantado llevar su imperio selva adentro, pero no pudieron. También los españoles fracasaron en el intento de ocupar la Amazonía y optaron por quedarse en los pueblos iniciales de frontera. Sintiéndose 'superiores', los españoles hicieron creer a sus descendientes que los llamados indios eran 'salvajes', 'primitivos', 'bárbaros', 'paganos', 'infieles', 'sodomitas', 'torpes', 'necios', 'casi animales', como los describió Juan Ginés de Sepúlveda en su celebre libro *Tratado de las justas causas de la guerra contra los indios* (1941). Tanto fue el peso del hecho colonial y de ese discurso de supuesta superioridad que los propios quechuas, aimaras y amazónicos lo aceptaron como cierto, sin que eso niegue los hechos de reconquista y resistencia que conocemos.

Criollos y andinos se ven y sienten muy diferentes dentro del mundo del transporte. Los andinos están seguros de que los criollos no respetan a la gente, saben poco de motores y mantenimiento de los vehículos, no resisten una confrontación de manejo arriesgado y de resistencia, pero admiten que los criollos tienen una gran ventaja sobre ellos con un argumento muy sencillo: «Tienen más cultura», en el sentido preciso de cultura como saber escolarizado, o suma de conocimientos. Por su lado, los criollos se sienten seguros de su supuesta superioridad en base a un argumento central: su dominio del castellano, en particular la jerga limeña de eso que se llama 'achoramiento'[58] y su rapidez para hablar y envolver a los otros, para atarantarlos. El argumento de los rasgos biológicos andinos viene después y cuenta sólo en parte. En las capas populares costeñas se sabe y distingue muy bien a 'cholos costeños' de 'cholos serranos', por ciertos detalles biológicos de diferencia, más allá de muchos otros rasgos comunes (pelo negro lacio, ojos negros y marrones, nariz encorvada, apellidos indígenas) y, sobre todo por la seguridad personal cuyo fundamento es eminentemente lingüístico. Los criollos reconocen que los andinos o serranos son muy trabajadores y, al mismo tiempo, pasivos para aguantar condiciones duras de trabajo. Por criollos, los costeños se perciben como 'moscas', rápidos, y siempre dispuestos a trabajar menos, a llegar más tarde, a irse más temprano, a dar lo mínimo y a exigir lo máximo.

El primer contacto entre costeños y andinos es, de modo general, conflictivo y tenso. Los costeños tratan de impresionar, atarantar, burlarse, diciéndoles: 'queso', 'llama', 'huanaco', 'lorcho', 'olluco' o llamándoles por el nombre de

58 Achoramiento viene de: choro = ladrón, lumpen; achorado el que presume de ser muy valiente y seguro de sí mismo.

su tierra: 'Oye, Puquio, ven aquí'. Si los andinos no reaccionan a tiempo serán como dicen los costeños 'pisados'. De modo general, unas cuantas trompadas hacen huir a los costeños. Luego sigue una larga etapa de de coexistencia relativamente pacífica, un partidito de fútbol, unas cervezas, y un favor en el momento oportuno, que bajan las tensiones y sirven para establecer relaciones de amistad. Disputas en el trabajo, meterle el carro al otro para ganar un pasajero, aprovechar de un descuido para ganar un turno de salida, una falta fuerte en el partidito de fútbol o una broma de mal gusto, reavivan las tensiones.

Podría ser pertinente contar un chiste sobre estas relaciones de conflicto. Lo oí en Lima, en 1960. Cuentan que un negro chalaco preguntó a un migrante andino que miraba el mar con gran atención: ¿cuántos barcos has visto? El migrante tardó en contestar y dijo: cinco. Tienes que pagar cinco soles, aquí se paga un sol por ver un barco. El andino pagó.

Quechua: memoria, olvido y ganas políticas de conservarlo

Reencuentro de Daniel Mejía con sus padres

> [cuando regresé a Puquio, después de 17años] hablé con mis padres en quechua y castellano. Del quechua no me he olvidado, sí lo pronuncio, no me olvido. Conversamos mucho tiempo con mi mamá. Y mi mamá se salió un ratito... parece que mi viejo estaba por ahí tomando, le trajo y también se sorprendió... Se puso a llorar, y se fue a la chacra, mató un corderito, pues. «Después de tantos años me dice, hijo». Nunca me preguntó por qué me había ido tan lejos. Nunca. Pero después llegó un momento que yo le dije: «Padre, las cosas que han pasado, en el pasado están. Papá, lo único es que las cosas que yo te diga tómalas por el lado positivo. Si algo te estoy diciendo es porque yo te quiero, papá, los quiero a los dos. No por el hecho de que ustedes me han tratado a su manera... Yo no soy nadie para juzgarlos, porque la ignorancia, todos somos ignorantes, qué sé yo; de repente te equivocaste, pero yo nunca, como tu hijo y yo más que nadie, nunca te voy a decir que tú tuviste la culpa, no. Bueno, las cosas están hechas, lo único... acá estoy yo, acá estás tú, pero, papá, espero que tú estés cambiando, porque antes había mucho maltrato hacia mi madre, yo mucho espero que eso... estés cambiando —le digo—. Y esto que digo no es porque yo estoy sacando cara, no, sino que como tú verás soy un hombre hecho y derecho, no soy un niño ni un muchachito, tengo treinta años, estoy también empezando a tener mis hijos y una familia. Entonces, te digo esto: que tú cambies, por bien de tus hijos, de tus nietos, porque todas las cosas que tú has hecho, lo malo, lo pasado, todo esos maltratos, olvídate. De que hoy en día, tú más que nadie ahora tienes que cuidarte, también, ya tienes ya una edad avanzada y es parte de la vida; yo, también, algún día voy a llegar a ser viejo y voy a morirme. Y todos estos años que

te quedan, tienes que cuidarte, es parte de la vida del ser humano, que algún día tiene que irse; las cosas que te digo siempre tómalas de buena manera, no estés tomando». Así también he conversado con mis hermanas. Les digo: «Nosotros no somos profesionales, no por el hecho de que nosotros estamos viviendo en Lima estamos en buena posición económica. En realidad, no saben la historia que yo he pasado. De repente ahora mis padres están bien con ellas, mi padre tiene fuerzas, las está ayudando y aprovechen; porque ahorita mi padre, como ha sido portero, tiene su jubilación y ahora tienen mis hermanas apoyo, pues» (entrevista de Rodrigo Montoya con el ex arpista Daniel Mejía, de Puquio, en Villa El Salvador, julio de 2005).

Primero el castellano, luego el quechua. Wilfredo Herrera, danzante de tijeras

Sí, hablo quechua. Es lógico, mis papás hablaban quechua, hablaban quechua porque yo nací en mi tierra, mis papás me trajeron a los dos meses acá a Lima; pero de ahí me llevaron a los siete añitos y como ya me pusieron a estudiar no sabía hablar quechua, yo me recuerdo que ahí, como el mismo ambiente es así teníamos que aprender a hablar quechua, yo y mi hermana, y de ahí aprendí a hablar quechua hasta el día de hoy. Hablábamos quechua todo el tiempo. Mi quechua es bueno, más o menos bueno, sí lo hablo; pero como mi familia es también acá de Lima, me estoy olvidando un poco. Sí, ese es el problema; pero me defiendo en hablar quechua. Me gustaría hablar más quechua pero a veces no hay cómo. Mi señora no habla quechua. Mi señora es de Lima, mi suegro es apurimeño, de Abancay. (Entrevista de Rodrigo Montoya con el danzante de tijeras y chofer Wilfredo Herrera, el 23 de julio de 2005).

A un apurimeño, suegro del danzante de tijeras Wilfredo Herrera, el quechua no le gusta:

A mi suegro no le gusta hablar quechua. Me gustaría hablar quechua con él; pero él se 'paltea' como se dice, no le gusta hablar quechua, tiene problemas[59]. Según él, no le gusta porque si se ha venido acá a Lima es por algo, para cambiar, no para estar hablando la misma cosa; que si de chiquito hablaba quechua ahora acá en Lima, no. Bueno, yo no digo nada. Yo a mis hijos les enseño a contar en quechua, a hablar en quechua y mi suegro me dice: «¿Por qué les enseñas?» «Son mis hijos» —le digo—, que aprendan aunque sea a contar en quechua, saludar en quechua: imaynataq kanki ¿cómo estás?, imataq sutiki ¿cómo te llamas?», pero mi suegro se 'paltea'. Como vivo en la casa de mi suegro…. (Entrevista de Rodrigo Montoya con el danzante de tijeras y chofer Wilfredo Herrera, julio de 2005).

59 Paltearse, hacerse paltas, significa confundirse, crearse problemas, no estar en condiciones de resolver un problema.

Wilfredo Herrera aprendió a bailar la Danza de Tijeras luego de ver bailar a Qori Sisicha

> Mi afición a la danza de las tijeras nació cuando en aquel tiempo Rómulo Huamani, Quri Sisicha [El danzante «Hormiguita de oro»] ha ido a bailar a mi pueblo. Mi papá entró de mayordomo del Corpus Christi en Payco, porque el pueblo de Matara con Payco se visitaban en competencia, se visitaban de pueblo a pueblo y mi papá entró al cargo y llevó a Qurisisicha, llevó a 'Chimango' [violinista] 'Lapla' [arpista]. De ahí nació mi deseo. Yo era chibolo prácticamente. Sólo por ver a Quri sisicha, me nació el baile. Por verlo, nomás. Mi abuelo era arpista, tocaba arpa; pero ha muerto cuando yo era wayna, joven. Quri Sisicha me daba sus tijeras. En el otro año me gustó más y me fui a Querobamba en Sucre, me fui y justo ese año ha ido a bailar 'Chuspicha', [mosquito]. Me acuerdo de él, lo conozco, chiquito, bien chiquito es ese danzante. Ahí empecé, en Querobamba, todo lo que él bailaba. En las noches, mientras él descansaba, yo me ponía su disfraz, otro disfraz de un primo que me había alquilado su disfraz. Ahí lo reemplazaba. Claro, yo practicaba todo el tiempo, cuando salía del colegio, practicaba y practicaba, con grabadora practicaba ahí, me iba con mi tijera al río y practicaba, me iba al gras, a un caserío que tenemos nosotros que es Charamarca, puro gras, ahí. Volantines, hacía mis cosas, así aprendí, con mi primo Halcón. Lo conoces al danzante Halcón. Habré estado pues ocho años, ocho a diez años como danzante de tijeras. Desistí de bailar por estar acá en Lima y porque me gustó manejar carro. Ya no bailo. Mi hermano sí baila, tengo un hermano que es danzante. (Entrevista de Rodrigo Montoya con el danzante de tijeras y chofer Wilfredo Herrera, julio de 2005).

Del uso de la lengua dependen la memoria y el olvido. Olvidan su lengua materna aquellos niños migrantes que se quedan en Lima o en las ciudades de la Costa; casi la pierden los migrantes que no vuelven a sus pueblos de origen. Ocurre lo mismo con las lenguas maternas de los migrantes internos o externos en el mundo. Se imponen la lengua y cultura oficiales. Conservar la lengua materna depende de su ejercicio hablándola y de una decisión consciente de no perderla. Para no querer hablar quechua, el suegro del microbusero andino Wilfredo Herrera tiene, como muchos otros migrantes, un argumento particular: salió de Lima para cambiar, para hablar castellano, no para seguir hablando quechua.

En el capítulo 9 de este libro, presento el caso de 'Integración Ayllu', el grupo andino quechua de Villa El Salvador que reivindica el quechua para su 'aylluchakuy', verbo que quiere decir hacerse de una familia, como recurso principal para preservar y desarrollar la cultura quechua. Se trata de una original decisión política en la esfera de la cultura. Al margen de esa voluntad de cambio, la inercia de la dominación colonial entre culturas y lenguas conduce a la reducción de los espacios para las lenguas indígenas y a un dominio cada vez mayor del castellano. De modo complementario, en las capas altas

y medias de altos ingresos, diez por ciento de la población, el inglés avanza como segunda lengua mientras que la Educación Intercultural Bilingüe, exclusiva para niños indígenas de la Amazonía y de los Andes sólo recibe un apoyo pequeño en abierta contradicción con los discursos sobre la riqueza de la diversidad o multiculturalidad del Perú.

Merece especial atención el caso de Wilfredo Herrera que luego de vivir varios años en Lima regresa a Paico, su tierra, reaprende el quechua y queda maravillado por Quri Sisicha, el danzante «Hormiguita de oro» en uno de sus viajes por el circuito mayor de la danza de tijeras en la Provincia de Sucre, departamento de Ayacucho. Tuvo un doble reencuentro: con la lengua, para hablar con los niños y su familia, y con la cultura, para conocer, entender, sentir y recrear la danza de tijeras. Pero esa experiencia fue igualmente corta. Su mundo familiar en Lima, en casa de su suegro, un migrante quechua apurimeño a quien no le gusta hablar quechua, y su esposa, nacida en Lima y que no conoce el quechua, es un espacio plenamente adverso para la reproducción simple de su lengua y cultura quechuas. Lo mismo ocurre con decenas de miles de migrantes.

Transportistas y música

«Depende de los gustos»

> Cuando a veces estoy manejando el pasajero viene y me da su caset, a veces son waynos, bueno, ya, que escuchen si les gusta. Pero hay gente que no le gusta. Yo no estoy contra los gustos de las personas, pero yo dejo que escuchen. Varias veces me han entregado y les he puesto sus waynos, sus baladas, lo que les gusta. Pero a veces la gente se aburre o hay gente que no está acostumbrada, depende de los gustos. Cuando yo pongo la música prefiero que sea suave. Como le digo, problemas yo no he tenido con el pasajero, sólo a veces cuando el cobrador pone muy alto el volumen, unos gritan que baje el volumen, mucha bulla. Para evitarme problemas, apago. Para no crear atmósfera mala (entrevista de Pedro Jacinto con el chofer Manuel Bolaños, Villa El Salvador, julio 1998).

Wilfredo Herrera: «soy de poco cantar»

> Soy muy poco de cantar, pero me gusta escuchar música de Sila Illánez, El Solterito de Puquio, que me traen muchos recuerdos del «Expreso Puquio, Pérez Albela», pues, o sea, son letras que a uno le cae de sentimiento, porque ahí las letras te llegan, lo que uno ha pasado, y se me caen mis lágrimas, pues [60]. Esa música

60 Versos del wayno Expreso Puquio Pérez Albela: Expreso Perez Albela maytam apallawachakanki/ manan riqsiyta runapa laqtanman, sachaman ruminan hapipakuchkaqta/.

es de Puquio. Escucho a Edwin Montoya. Por ejemplo, justo que estaba conversando con mi esposa, oyendo al Dúo Ayacucho, por ejemplo, hay una canción que Edwin lo canta, y yo le digo: «Esa canción es de Edwin Montoya, de Edwin», y ellos la cantan.

Hay una canción, no sé cómo se llama, de Edwin, ¿cómo se llama?… hay una mujer también que lo canta... que lo cantan el Dúo Ayacucho: 'Flor de retama', 'Flor de retama'[61]. Y así, hay canciones de Puquio que... no se puede olvidar fácilmente... Yo, al menos, yo en mi casa, así, mayormente, escucho música así, de folclor de Puquio. La chicha me encanta poco, poco, pero la escucho. Cuando yo me he ido a Puquio, mayormente escucho música de Puquio: La cequia, Edwin Montoya, Solterito de Puquio, Sila Illanes, Julia Illánez, pongo esa música todo el trayecto, pero, en realidad, cuando uno llega a su pueblo hoy en día, la nueva generación ha cambiado, como que se está perdiendo incluso las costumbres en Puquio. Hoy día uno va a Puquio y está escuchando música rock, pop. Imagínate hasta tienen vergüenza de hablar el quechua, que es tan bonito y hermoso, hablar... y cantarlo también. Para nosotros que nos hemos venido muy jóvenes, ahora que tenemos nuestra edad, nos sorprende, pues. Es imposible olvidar nuestra lengua, que es el quechua. Y, más aún ahora, nuestras costumbres. Por ejemplo, La cequia [62]. Pucha, ya no hay, como antes, cuatro, cinco arpas, ahora hay ¡dos, tres! Eso quiere decir de que a la nueva generación ya no le interesa, cuando en realidad debería más bien interesar porque son músicas, son costumbres que nunca en la vida van a volver.

No he escuchado nada de 'Integración Ayllu', a Fortunato Anchita no lo conozco.

No, no le sabría decir, lo que he escuchado es a Wamancha, ¿no?... ¿Cómo se llama éste? ... de un pelazo... Es también puquiano, ¿cómo se llama este?... Manuelcha, sí Manuelcha Prado, ese pata de pelo largo. También escucho a ese pata. Canta como una ópera peruana ese pata... en quechua lo canta. ¡Esa música se debería apreciar!, ¿no?

Como usted sabrá, la música folclor dan [se escucha] solamente en las madrugadas, hasta las siete, así nomás. Pero de ahí ya van noticias, música salsa...

Agencia punkupim saqirqamuni kuyay mamayta wiqi nawintinta/ amaya mamay waqallankichu/ paqarin, minchallam kutiramuchkasaq/. «Expreso Puquio Pérez Albela/ ¿a donde me está llevando?, A un pueblo de gente desconocida/ mientras me aferro a las piedras / y a los arbustos para no ir. He dejado en la puerta de la agencia/ a mi querida madre con los ojos llenos de lágrimas/madre por favor no vayas a llorar/ mañana o pasado mañana a estaré de regreso. Fuga: Ripuchkaninam, pasachkaniman, chullpi sarayta qamkaykapuway, anas charkiyta kankaykapuway, Ya me estoy yendo/ ya me estoy yendo/ tuesta para mí mi mejor maíz/ asa para mí la carne seca de zorrino/. (Montoya Rodrigo, Luis y Edwin, 1987: canción 209: 428-430).

61 Se trata de un error del transportista. El wayno 'Flor de retama» fue compuesto en 1969 por el profesor Ricardo Dolorier, luego de la rebelión popular de Huanta en la que una de las principales reivindicaciones fue la defensa de la gratuidad de la enseñanza.

62 Se refiere a la fiesta del agua en Puquio, el yarqa aspiy, limpieza de acequias, que es la fiesta indígena más importante de los ayllus.

Pero, muy poco soy de escuchar salsa. Mayormente, ahora último estoy escuchando música folclor de esa que no se escucha... poco, pero tengo un casete que sí escucho en mi casa particular, la radio la escucho en Radio Unión, Inka Sat, escucho, pues, a Anita Santibáñez, o sea, música folclor, que a mí me gusta. Pero, salsa, rock, muy poco. Vals también poco. Más me gusta música folclor de acá, como le digo, de acá de nuestra tierra. Bueno, como todavía mis hijos son pequeños, mientras yo estoy allí estarán escuchando la música que estoy escuchado, pues. Pero, me preguntan... cómo se dice en quechua. Ellos quieren saber: «Papá, ¿cómo se dice en quechua?»... les hago entender de esa parte. Poco a poco tengo que hacerles saber de que tienen que aprender a hablar eso también, que es importante... las palabras quechuas... nunca debería ser olvidado. Eso debería quedar, incluso, a nivel de Educación, porque parece que ahora último había salido una ley, creo, que iban a enseñar el quechua pero no sé. En estos últimos años como que nuestros padres de la patria se están olvidando de la educación. Y se olvidan de lo que también ellos pasaron en algún momento por un centro de educación... (Entrevista de Rodrigo Montoya con el ex arpista Daniel Mejía, de Puquio, en Villa El Salvador, julio de 2005).

Wilfredo Herrera y la música

La música que escucho es según la zona, depende de la gente. Por la avenida Salaverry, pongo baladas románticas, llegando por Tacna y Wilson también, como es gente pituca. Y por Pizarro, bajando Pizarro ya pongo chicha, como dicen, cumbia y ya llegando por Comas, al paradero final, pongo mi wayno, pongo mi Abencia Meza, mi Sonia Morales, a veces pongo ... ya cuando hay dos, tres pasajeros pongo mi danzas de tijeras. Yo ando siempre con mi música de arpa y violín de Edwin Montoya. Eso pongo o de Luciano Quispe. Hasta Comas sí vengo a veces con mi wayno. No puedo ir por toda la ruta con la misma música.

Con esa música de Sonia Morales protestan. No, no quieren oír, pero con música de Edwin Montoya nunca me han dicho nada, y música de Luciano Quispe tampoco, nunca me han dicho nada. Yo mismo, como se dice, uno se paltea; por eso, nomás, para que no digan nada yo cambio nomás, a veces pongo pasillos de los hermanos Rosero[63]. A veces pongo de los hermanos Castro, pongo los Doltons, todo tipo de casets tengo. También pongo valses, por Salaverry, por el Ministerio de Marina, por Pezet, por el Golf. A veces hay pasajeros que querrán boleros, no les gusta la bulla, «¿Por favor, puede bajar su volumen un poquito, por favor?», te dicen y mejor lo apago. Cuando hay pasajeros que están hablando con sus celulares, también lo apago; cuando termina de hablar de vuelta prendo el caset. Hay señoras que son renegonas, o tendrán problemas en su casa, están con una ira, «oiga, apague su radio, mucha bulla»; caballero nomás, a apagar.

63 El transportista comete otro error. No hay un dúo de hermanos Rosero, se trata del cantante ecuatoriano Segundo Rosero.

–¿Sabes que en Europa en el transporte público está prohibido poner música hablada, música cantada, porque está probado que los choferes que están escuchando música, están con la atención en los versos?
–Claro.
–Pueden olvidarse de dónde están.
–Claro.
–Entonces eso lo prohíben por completo.
–Claro.
–En el ómnibus hay un silencio sepulcral, no se puede hablar con el chofer para no molestarlo, para no interrumpir su trabajo.
–Claro.
–Entonces es un silencio total, en cambio acá es una pachanga.
–Sí.
–Yo subo mucho a micros, a combis y hay una bulla.
–Una bulla...
–Mucho ruido y generalmente los radios o los tocacasets ya son viejos.
–Sí.
–Y son unos chirridos, unos latas viejas que suenan, escuchas la música más un ruido; claro, a mí me molesta también porque yo leo cuando subo al micro. Me voy de aquí a San Marcos, en una combi, el viaje dura una hora.
–Sí
–Entonces yo leo un artículo, dos artículos de mi trabajo; claro. Si me ponen una música así ...
–¿Su carrito es el blanquito, petrolero o gasolinero?
–Gasolinero.
–Del 94 o del 97.
–Del 94. Está bien paradito, es que yo lo cuido mucho, como una dama, lo compré de segunda mano.
–¿Ese carrito podría ir a Puquio?
–No, no he ido a Puquio todavía con el carrito; pero voy a ir en agosto. Vale la pena.
–Cualquier cosita, podemos ir, yo seré su copiloto.
–Volvamos a la música: cuando alguien protesta es porque tiene problemas y tú apagas, cuando se baja vuelves a ...
–A veces prendo, a veces ya no prendo. Se llena a veces.
–¿Hay gente que te pide música?
–Sí señor, ponga su radio, me dicen.
–¿Te piden algún tipo de música, también?
–Sí, piden: «Pon salsa». Hay pasajeros que empiezan a cantar, les gustará.
–Y a ti, ¿cuál es la música que más te gusta?
–La música andina
–No hay nada como el arpa y violín.
–¿Tienes un casete del 'Solitario de Puquio'?
–No.

–Tienes que oír al Solitario de Puquio, canta con arpa y con violín.
–No tengo. ¿Usted tiene, a ver si me da una grabación cualquier día que venga[64].
(Entrevista de Rodrigo Montoya con el danzante de tijeras y chofer Wilfredo Herrera, julio de 2005).

En buses y microbuses de todo tipo en Lima, los conductores escuchan a toda hora música en sus emisoras preferidas de radio o sus aparatos de reproducción de casets, siempre con un volumen muy alto. El tipo de música que se oye depende de la zona de Lima por donde pasa el transporte público; en otras palabras, de la condición social y origen étnico de los usuarios. Waynos en los conos, temprano en las mañanas; boleros, baladas y música suave, en Miraflores y San Isidro; salsa en la Victoria o Lince; chicha en los conos a mitad de mañana o de tarde[65]. Los conductores cambian de emisoras y de música en función de los gustos de sus usuarios. Si fuera por su propio gusto, escucharían música andina (waynos o chicha) pero si al público no le gusta, «caballero no más, se apaga [la radio o el toca casete]». En un país multicultural y plurilingüe como el nuestro, los gustos son muchos y la tolerancia con la música de los otros es prácticamente inexistente. No llega hasta ese punto de la vida la formalidad electoral del sistema democrático de la política peruana, según el cual todos somos iguales y tenemos los mismos derechos. De modo general, seguimos viviendo en una sociedad de gustos musicales excluyentes. Waynos o valses; salsa o waynos. Pesan más las oposiciones que las cercanías, el conflicto que el diálogo o encuentro entre culturas, ilustrado por José María Arguedas con la metáfora de los zorros que tomó de los sabios de Huarochirí al traducir sus mitos contados a un cura español a fines del siglo XVI. Después de los gustos de comida, probablemente los de música son los que cambian con más dificultad. En las fiestas patrias de julio sigue considerándose la música criolla como si fuera la «música nacional» porque Perú sigue siendo una república de criollos desde 1821, aunque en los últimos años se nota un cierto interés de tomar en cuenta la música andina en esa celebración.

Cada migrante tiene un universo musical propio correspondiente a las ocho grandes tradiciones musicales de la cultura quechua en Perú[66]. Sin em-

64 Como las lectoras y lectores se habrán dado cuenta, en momentos excepcionales he preferido reproducir los diálogos con los entrevistados como un recurso para mostrar mejor sus ideas.

65 A comienzos de los años 50 del siglo XX, Luis Pizarro Cerrón consiguió una hora gratuita de seis a siete de de la mañana para difundir música andina. En ese momento, las radios no tenían programación a esa hora. Desde entonces, es al amanecer (entre cuatro y siete de la mañana que muchas radios tienen programas folklóricos.

66 Las ocho regiones musicales del quechua en Perú son:1) Área Qurilaso: Cusco, 2) provincias bajas del Cusco y Paucartambo, 3) Puno, 4) Huamanga: Ayacucho, Huancavelica, parte de Apurímac y norte de Arequipa, 5) Junín, 6) Ancash Huaylas, 7) Ancash Conchucos, 8) Quichuas de la Amazonía, Alto Napo, Maynas y Lamistas de San Martin (Montoya Rodrigo, Luis y Edwin, 1987: 22-23, mapa p. 24).

bargo, se notan, claramente, algunas vías de cambio. La primera, corresponde a los años 1960 y 1970, década en la que la música de Huancayo, desde Lima a través de la radio y los discos llegó a todos los Andes. La segunda, entre 1970 y 1980, corresponde a la difusión y aceptación de la música ayacuchana. La tercera, entre 1980 y 2,000 fue la novedad de la Chicha o cumbia andina. En la primera década del siglo XXI se mantienen todas esas tradiciones musicales, y aparece en el escenario nacional la música asociada al cuerpo a través de la tecnocumbia y una versión del llamado «perreo» como baile del regaeton. También es posible percibir una apertura del público cautivo de la música andina hacia la salsa, y, menos, hacia la música criolla.

Transportistas andinos: elecciones y violencia política

El ex arpista Daniel Mejia dice:

> En la política, desde que yo tuve dieciocho años, la primera vez que voté, me simpatizó Alan García, y voté la primera vez por él... y la ganó. Y después, cuando él terminó, también iba a votar por Vargas Llosa, pero apareció un señor con su tractor, [Alberto Fujimori] el señor ingeniero, y voté por ese señor y también ganó. Después, ahora último, apareció el Cholo (Alejandro Toledo) y dije, pues: «De repente, ahora el Cholo, [como] ha sufrido más o menos como yo, digamos, el pesar de la pobreza, imagino que nos va a ayudar. Y también voté por Toledo».
>
> En la política soy poco de comentar, pero sí más o menos me dejo entender, porque hay mucha gente que está en contra de Toledo, pero está haciendo algo, pero no de repente para el presente, ¿no?, pero sí está haciendo algunas cosas para el futuro, para el otro presidente, para los que vienen posteriormente... Las obras, por ejemplo, de Camisea, ahora último que ha hecho las carreteras interoceánicas, es importante. Pero, hay una de las cosas que les falta, pues, a los parlamentarios: que le ayude a los empresarios peruanos, a los pequeños empresarios, porque de ahí, de repente, poco a poco podemos salir adelante. Siempre se están fijando en los grandazos, nomás; entonces, ese es el problema.
>
> Ahorita, en realidad, no hay para decir: este señor puede ser. No hay, no puedo decirle: este señor puede sacar adelante. Creo que ya yo, particularmente, he perdido esa confianza de confiar en alguien, ya... Ya tengo tantos años y parece que... No, no veo hasta ahorita, no aparece. De repente, en el momento menos indicado aparece una señora... una mujer..., otro, no sé. No sé si votaría otra vez por Fujimori, en realidad, yo dos veces voté por él, dos veces. Hay unas cosas que no me gustaba... era como un dictador. Porque en realidad, en sus primeros cinco años, lo hizo bien, pero no sabíamos nosotros lo que sucedía a la espalda de él. Incluso, tuve la mala oportunidad, cuando es el 30 de agosto, cuando yo volví por primera vez a Puquio, apenas llegué, al día siguiente me regresé, ¿sabe por qué? En ese tiempo en Puquio la luz se iba a la medianoche,

tenía la luz del motor, nomás, el motor que prendía Carlos Quinto y entonces. ¿Qué pasa?, a la una de la mañana tocan la puerta, mi papá sale por la ventana de arriba, del segundo piso. Eran los compañeros terrucos. Yo decía: ¿Por qué, si yo recién he llegado, cómo sabían el número, la dirección? El año 94 habrá sido. Tocaron la puerta y mi mamá me dice: «Son los compañeros, serán los tucos». Mis hermanas, como eran chiquillas, empezaron a gritar. «Cállate, cállate», les decía mi mamá. «Don Daniel, queremos conversar con usted», le decían. Eran encapuchados, pues, decía que había dos en la puerta y dos al frente. Entraron dos, mi papá bajó, conversaron. Yo dije: «Ahorita suben, me llevan» —como yo, prácticamente, en Puquio yo de años me había venido y yo era algo así—… o sea, de repente me ven como nuevo, de repente me han hecho un seguimiento —dije yo, ¿no?—, un poco traumado, porque estaba sudando, porque en ese entonces te mataban, ¿no?, sin ninguna razón. Entonces mi papá bajó y dice que conversaron: «Don Daniel, queremos un apoyo», entonces mi papá, me cuenta ¿no?: «Ya, pues, ahí tengo papa, maíz, trigo». «No, queremos plata, queremos pa' comprar pilas para las linternas». Dice mi papá que le dio doscientos soles…»Don Daniel, ¿puedo subir al segundo piso?». «No, no ¿por qué vas a subir al segundo piso?, estamos conversando, estamos arreglando. No hay nadie, están mi hija, mis hijas pequeñas y mi esposa, nomás». Yo estaba arriba, pues. Estaba sudando. La primera noche que estaba durmiendo. Entonces los terrucos se fueron y yo quería que amanezca rápido para regresarme. Y ya ahí, pucha! ... Y mala anécdota que pasé, pues... porque era la primera vez que había llegado. Me volví rápido, ya. O sea, quería estar un par de días; pero no, apenas amaneció ese día me vine. Yo estaba con mi combi. Me vine. Y de esa mala experiencia que pasé, y por lo mismo que en tiempos de Fujimori ellos se aprovechaban, Vladimiro Montesinos también, había mucho abuso en cuanto a los comuneros, también. Ellos decían que eran los terroristas, y no eran: eran ellos, porque no había mucha diferencia entre… la vestimenta de un militar, los militares con los senderos, los dos vestían de verde... En otras oportunidades los militares abusaban mucho de la población, ellos a veces mataban sus reses, así, los mismos cachacos mataban, se hacían pasar por terroristas pero no eran: ellos mismos, para sus víveres. Ellos decían a la población que eran los MRTA, y a veces no era así, y ahí veíamos que había un poco de... ¿cómo se llama?, dictadura. Entonces, ahora de repente no votaría por él. Más aún que nos ha defraudado, pues ¿no?

Tampoco votaría por Alan García. Ya no. Como él mismo dice: «No, he madurado», pero, ¿ha madurado?, y ¿si sigue siendo como antes? Porque imagínese, esa patada que le ha dado al pobre señor [67]. Ha madurado pero para peor, el tipo ya no es de confiable, ya no. A otro que salga ni en el Congreso se le ve. Pero no sé, ahorita no veo a nadie todavía. (Entrevista de Rodrigo

67 Se refiere a un puntapié que el candidato Alan García dio a un ciudadano retrasado mental que se interpuso entre él y los fotógrafos.

Montoya con el ex arpista Daniel Mejía, de Puquio, en Villa El Salvador, el 22 de julio de 2005).

Wilfredo Herrera y la política

–Políticamente ¿qué piensas? ¿Cuáles son tus inquietudes políticas?, ¿por quién has votado?

–Bueno...

–¿Por dónde va tu corazoncito?

–Pucha, que ahorita creo que está yendo vuelta para el Chino [Alberto Fujimori], pues. Porque al menos el Chino ha hecho buenas obras con los pueblos olvidados por allá, porque en aquel tiempo en mi tierra nunca llegaba carro a Paico y ahora llegan tres empresas al mismo pueblo de Paico. Llega la empresa Aga, llega la empresa Cabanino, la empresa Estrella del Sur. Con el Chino se ha hecho la carretera a Paico por Puquio y una carretera que entra por Minas Canarias. El pueblito que era olvidado en aquel tiempo cuando era pequeño ahora tiene todo, está adelantado. Hay colegio, también tiene luz, tiene teléfono cada casa... O sea que cada persona que quiera tener su teléfono de acuerdo a sus posibilidades. Tiene su hospedaje, un pueblito chiquito nomás, que cuando vienen de Sihuas, de Yeso, de Guayana a dos soles la noche para hospedarse. El servicio es de un tal Elguera, un profesor, director del colegio de Paico. Hay mercado. Hay colegio secundario agropecuario. Con el Chino he visto cosas, hasta la actualidad. Toledo no ha hecho nada, prácticamente, ha entrado con engaño, con mentira, no ha hecho nada. Puede ser que Fujimori haya matado a mucha gente, puede ser. Claro, sí, como está en el poder, todo está en sus manos, estamos en sus manos de él; pero, ahorita, anoche creo, que ha hecho su mitin. No han pensado que lo iban a transmitir, no han transmitido, en paseo Colón iba a ser su mitin. Es lógico que votaría por Fujimori. También por Alan García, porque en el tiempo de Alan García al menos había trabajo, ha habido solamente que Alan García está marginado porque ha habido la matanza de La Cantuta, por eso está marginado pero en tiempo de Alan García había todo, sino que había escasez en esos tiempos, escasez de alimentos, el señor Alan García tiene buenas ideas, tal vez en su gobierno haya errado en muchas cosas, tal vez... pero que no se olvide de la gente pobre, como se dice, ¿no?, que haya trabajo[68].

–¿Y no has pensado en votar por Diez Canseco?

–¿Por Raúl?

–No, por Javier.

–Sí, tiene buenas ideas el barbón. ¿Uno que tiene barbita?

68 El entrevistado comete un error: atribuye al primer gobierno de Alan García la masacre de nueve estudiantes y un profesor de la Universidad Nacional de Educación, La Cantuta. Fue el gobierno de Alberto Fujimori el responsable de ese crimen. Alan García fue responsable de la matanza en los penales de Lima en Julio de 1986.

> –Sí.
> –Tiene buenas ideas, ojalá que se lance. Vamos a ver porque a veces todos cuando entran al poder, así como Toledo: «Va a haber trabajo» y engañó a todo el pueblo, todo el pueblo votó y estamos con las justas, ahora con Toledo estamos peor que con el Chino, no hay trabajo, sube todo, el transporte está jodido. Castañeda Lossio, igualito, mucho abuso con el transporte público, papeleta por acá, por allá. (Entrevista de RM con el danzante de tijeras y chofer Wilfredo Herrera, el 23 de julio de 2005)

Con diez horas diarias en el timón de un bus, una combi o una Coaster, sin hábitos de lectura, con una constante de trabajo eminentemente individual y sin experiencias de algo colectivo, salvo una participación ritual en las fiestas de sus pueblos, los transportistas andinos podrían ser un núcleo de trabajadores que forman ese enorme contingente de votantes que busca un salvador del país y que elige presidentes en los últimos 25 años, independientemente de sus ideas y programas políticos. Esa masa de votantes se guía sólo por el carisma, la astucia de los estrategas electorales que recomiendan a los candidatos de qué hablar, de qué no, cómo vestirse, cómo no mostrar la papada, cómo hacer un esfuerzo —grotesco, sólo eso— de bailar un ritmo de moda como Fujimori marchando y no bailando una canción chicha o Alan García intentando 'perrear' a pesar de su tamaño y de su gordura**.** Los transportistas andinos simpatizantes de Fujimori confirman su mejor argumento político; a pesar de que robó mucho y mató a mucha gente, el Chino hizo por sus pueblos lo que otros no hicieron: carreteras, postas médicas, escuelas, cabinas telefónicas. Una obra simple tiene mucho más valor político que el respeto de ciertos valores democráticos. Una posta médica, una carretera, una escuela y una cabina telefónica poseen un encanto conmovedor en un país donde la dictadura política —militar o civil, elegida o no— y el olvido de las provincias en general, han sido dos de las características fundamentales de su sistema político. Los votantes en busca de salvadores han cumplido ya en Perú sus bodas de plata (25 años) y nada indica que ese horizonte cambie en el corto plazo.

El inesperado encuentro con un comando de Sendero Luminoso en Puquio hizo que Daniel Mejía sintiese miedo, 17 años después de su huida. Los senderistas buscaban a su padre para pedirle dinero y Daniel pensó que lo buscaban a él. Prefirió volver a huir para cuidar su combi, su herramienta de trabajo, y no verse envuelto en una historia que podría haber lamentado después. Lo que sabía sobre Sendero Luminoso fue suficiente para tomar sus precauciones. Ese saber no provenía principalmente de la prensa sino de la comunicación boca a boca entre migrantes andinos en los conos de Lima. Sabía de lo que Sendero y las Fuerzas Armadas eran capaces de hacer compitiendo por ser uno peor que el otro.

¿Por qué los microbuseros hacen lo que quieren?

Diálogo con Wilfredo Herrera:

–¿Por qué ustedes los microbuseros hacen lo que quieren, paran donde quieren, para recoger pasajeros?
–En seco, sí.
–¿Por qué hacen eso, ustedes no tienen un entrenamiento? ¿No los preparan para manejar bien?
–Bueno, doctor, en verdad hay ... nosotros recibimos charlas como conductores, a nosotros nos capacitan unos instructores del Ministerio de Transporte con las charlas de educación vial; bueno, del 100% hay 50% de choferes que son conscientes de lo que el instructor ha dicho y lleva esos consejos, y siempre hay gente imprudentes que no faltan en cada empresa. Y por esa causa de choferes imprudentes, uno es marginado. Un instructor te dice: cuánto tienes que correr en una zona escolar, cuánto vas a correr de velocidad; pero por culpa, como usted dice, van corriendo, ven un pasajero y en seco, bamm, paran y el carro que va atrás, como están distraídos o algunos van hablando con el celular, ¡plam! Y todo choque por atrás el culpable es el de atrás.
–El de atrás, claro.
–Eso donde vayas. El policía no dice a veces eso, señor tiene que medir su distancia, te dice, y el que choca por atrás automáticamente pierde, si su carro es, por decir, un auto así como el de usted, una quiñada y esos carritos ya están ... y el otro carro de adelante no se ha hecho nada.
–Y el otro como un acordeón.
–Y si no tiene plata o a veces ese carro ha sido alquilado, el dueño le dice: «Arregla mi carro, yo te he dado mi carro, igualito. No, mi carro lo llevas a la factoría, cuando esté planchado, ya hablamos». Así es. Nosotros escuchamos charlas de educación vial, doctor, yo tengo ya tres experiencias de educación vial que nos han instruido así instructores del Ministerio de Transporte que nos mandan a cada empresa.
–Pero no respetan, por ejemplo, los paraderos; paran siempre donde quieren.
–No, doctor, ahora sí.
–¿Sí?
–Ahora más que nada. En estos sitios, por ejemplo Salamanca, por San Borja, tal vez no; pero por el Centro de Lima, ahorita, por ejemplo Abancay, Tacna, Wilson hay municipales jóvenes, ya no hay policías, ellos tienen la misma orden, la misma capacidad que un policía de tránsito.
–¿Ah, sí?
–Ahí no puedes parar en cualquier sitio ya, solamente en los paraderos autorizados: Ica, Emancipación, Colmena. De Colmena te vienes hasta la avenida Uruguay, en Wilson: antes se paraba en cada esquina, se paraba en Ica se paraba en el jirón Lima, se paraba en Moquegua en Colmena, en Zepita, en cada esquina,

> ahora ya no. Ahora sí tienes paraderos autorizados de Lima cuadrada; bueno, por acá por Canto Grande, ahí sí, no
> –*Fuera del Centro, lo que quieras.*
> –Lo que quieras, en el centro de Lima no, en el centro de Lima ahora los pasajeros mismos ya saben dónde tienen que esperar cada línea, cada ruta, a dónde tienen sus paraderos establecidos por la Municipalidad, ahí esperan sus pasajeros por el carril derecho, todo transporte público.
> –*Las combis no respetan eso.*
> –Ahorita las combis ya no entran, doctor, a Lima cuadrada. Por ejemplo, en Abancay no hay ni una combi, por Tacna Wilson no hay ninguna combi, solamente transporte público de capacidad de 30 pasajeros para arriba. Combis van solamente por Huanta, van por ...
> –*Pero las combis no respetan.*
> –No respetan, eso sí, tal vez por eso es que la policía es así, por culpa de algunos conductores imprudentes, yo no digo tampoco que soy santo; tal vez algunas veces también he sido imprudente; pero ya uno tiene que ser, con los golpes de la vida… uno tiene que ir recapacitando, tratar bien con el público, porque usted como transportista tiene que saber tratar al público, porque en primer lugar usted vive de los pasajeros, sin los pasajeros como chofer que prestamos servicio no eres nada, no ganas. En primer lugar, los buenos modales con los pasajeros. (Entrevista de Rodrigo Montoya con el danzante de tijeras y chofer Wilfredo Herrera, el 23 de julio de 2005).

Los términos del diálogo sobre la irresponsabilidad de los transportistas son suficientemente ilustrativos del serio problema de la falta de respeto de los derechos ciudadanos de las personas en Lima. La lógica de 'los otros son los responsables, nosotros, no' es parte del problema nacional de evadir la responsabilidad de nuestros hechos y de atribuirla siempre a los otros. La informalidad, la criollada, la competencia por ganar un pasajero, por ganarle a una luz roja y no aprender a esperar, por meter el vehículo a la mala y obligar al otro a ceder el paso, por el afán de parecer más criollos que los otros o menos lornas, tienen pistas libres en el transporte limeño público y privado. Los discursos en contra se estrellan con la realidad de la extraordinaria complicidad institucional de la policía de tránsito, de la incompetencia plena de los partidos políticos para tocar estos temas y ofrecer propuestas para resolverlos, y de la responsabilidad plena de los gobiernos para reproducir ese universo antidemocrático. Este es un punto central en la agenda de construcción de una sociedad democrática en el país. Mi último argumento en favor de esta conclusión es el listado que sigue de nombres de micros. Micros, ómnibus, camiones y taxis tienen en Perú un nombre. Durante los años de mi trabajo de campo, fui anotándolos hasta tener una muestra representativa de cien. Luego, los agrupé por temas.

LO QUE LOS NOMBRES DE LOS MICROBUSES Y BUSES DICEN SOBRE LOS VALORES DE SUS PROPIETARIOS

Identidad local
1. «Puquio querido»
2. «Águila Puquio»
3. «Majestuosos Misti»
4. «Solterito de mi Quinua»
5. «El Shipibo III»

En memoria de
6. «En memoria de mi madre Rosa»
7. «En memoria de mi querido abuelo»
8. «En recuerdo de mi Julia»
9. «En recuerdo de mi joven hija Sofía Carmela»
10. En memoria de mi tío Mecha Braca, Chalaco»
11. «A don Jacinto Tasayco mi señor padre QEPD»

En honor de
12. «Mis dos Hildas»
13. «Por siempre Lolo»
14. «Por amor a mis padres»
15. «Mi querido viejo»

Humildad
16. «No me sigas yo también estoy perdido»
17. «Herido pero no vencido»

Necesidad de ayuda
18. «Ilumina mi camino mamá Iluvina»

Orgullo
19. (Este micro es) «Fruto de mi esfuerzo»
20. «Sí se puede»
21. «Esfuerzo de dos corazones»
22. «Bendición de mi madre»
23. «No choques a mi cuy callajo meia Brandon»

Algo de amor
24. «Para querer no necesito una razón, me sobra corazón»
25. «Jilguereando llegaré y en mi canto y con mi taxi te veré»
26. «Mi respuesta es no quiero que me dejes»
27. «Ódiame con cariño» [en ritmo de vals]

28. «Tu odio es mi alimento»
29. «Blanquita corazón»
30. «Flor de Guaganku»[69]
31. «Juanita»

Fidelidad e infidelidad
32. «Quiero ser fiel pero no puedo»
33. «Después te explico»
34. «Soy fiel, no insistas»
35. «Qué poco me conoces»

Futuro, sueños, algo de ilusión y de poesía
36. «El futuro pertenece a quienes creen en la belleza de sus sueños»
37. «Por qué me buscas tanto si estoy donde tu estas»
38. «No es que vayamos apretados sino que somos unidos»
39. «Yo soy como las nubes y el viento, cuando menos piensas aparezco».
40. «Los pobres también somos felices»

Alcohol
«Dos [tragos] más y me voy»

Imitación
42. «California 2000»
43. «No retroceder nunca, rendirse jamás»
44. «Baby on board» («Hay niños en el micro)

Religión
45. «Jesucristo es el camino»
46. «Todo lo puedo en Cristo»
47. «Sólo Dios sabe de mi destino»
48. «Jehová es mi pastor nada me faltará»
49. «Jehová es mi refugio»
50. «Guíame Señor de Muruhuay»
51. «Cristo vive»
52. «Dios cumple el sueño de sus hijos»
53. «Cristo viene pronto prepárate»
54. «Yo soy el amo de mi vida y Dios es dueño de mi destino»
55. «Dios es amor»

69 En la provincia de Huari, Departamento de Ancash, la flor de Guaganku es un símbolo de amor. Se parece mucho a la flor de lis o lirio. La misma flor, recibe en Apurímac el nombre de waqanki. Las variaciones dialectales waganku y waqanki corresponden al gerundio del verbo llorar. La leyenda de la flor de Guaganku de Huari aparece el libro «Urqukunapa yawarnin-La sangre de los cerros» (Montoya Luis, Edwin y Rodrigo, 1987: 301.

56. «Dios es amor: varón»
57. «Guíame Señor. Huanca»
58. «Sin Dios nada somos»
59. »Guíame virgencita de la Asunción»
60. »Gracias señor de Huanca»
61. «En mi angustia volví los ojos a Jehová»
62. «Qué haremos con este Jesús llamado Cristo»
63. «Dios y tú generan mi camino»

Religión y política
64. «Che Guevara Cristo»

Despecho
65. «Tu amor fue una mentira»
66. «Mal amigo»
67. «Si de mí criticas así qué dirán de ti»

Envidia y venganza
68. «Muérete de envidia»
69. «Tu envidia es mi progreso»
70. «Si tu envidia fuera oro sería millonario»
71. «Trabaja y no envidies»
72. «Tu peor castigo será verme feliz»
73. «Que Dios te duplique lo que tú me deseas»
74. «La envidia es la venganza del cobarde»
75. «Si en vida no me quieren de muerto no me lloren»

Machismo
76. «Si no vuelvo, cásate»;
77. «Sufres al verme»;
78. «Ya fuistes» (Con un limeñísimo plural común también en capas medias y altas)
79. «Ah mi jugadora, Ya fuistes»
80. «Sufrirás al verme pasar»
81. «Gatito amoroso 2»
82. «Donde pongo el ojo, pongo la bala»
83. «Llegó tu vicio»
84. «Nunca dudes del que puede»
85. «Vanidad 52. Purita calidad»
86. «Que culpa tengo yo que sea mejor que tú, El cusqueño de oro»
87. «Con orgullo hoy, mejores siempre»
88. «Llegó el látigo»
89. «De mi te olvidarás pero de lo que hicimos juntos nunca jamás»
90. «Las curbas y los huecos me tienen loco»[con b y no con v]
91. «Peligro mujer al volante»

Agresión explícita
92. «Cuando el tigre pasa ladran los perros»
93. «Habla piraña»
94. «Pasa pasa... piraña»
95. «Pasa hijo de p...»[70];
96. «Corre que te empujo»
97. «Te dejé por cuatro letras»
98. «Si manejo mal, llama a tu hermana»
99. «Sígueme si puedes»

Otro
100. «Locazo»

RESUMEN ESTADÍSTICO	%	
Identidad local	5	5,0
En memoria de	4	4,0
En honor de	6	6,0
Humildad	2	2,0
Necesidad de ayuda	1	1,0
Orgullo	5	5,0
Algo de amor	8	8,0
Fidelidad e infidelidad	4	4,0
Futuro, sueños y algo de poesía	5	5,0
Alcohol	1	1,0
Imitación	3	3,0
Religión	19	19,0
Religión y política	1	1,0
Despecho	3	3,0
Envidia y venganza	8	8,0
Machismo	16	16,0
Agresión explícita	8	8,0
Otros	1	1,0
Total	100	100,0

Fuente: registro personal recogido, poco a poco, en las calles de Lima y Villa El Salvador. Agradezco a Sonia Céspedes Rossel por su apoyo para reunir estos nombres. Cinco de los 100 nombres los tomé del artículo «Letreros delatores» escrito por Maritza Espinoza, en la columna Cosas de la tribu del diario La República, en Lima, 10 de diciembre de 2004.

Si se suman los porcentajes del machismo, la agresión y la infidelidad que suelen ir muy juntos, se obtiene la cifra de 28,00, seguido del rubro religión que alcanza el 20%, con una ligera ventaja de las opciones evangélicas sobre las católicas. 10,0% corresponde a nombres en honor de y en memoria de personas que fueron y o son importantes para conseguir el

70 No sólo los microbuseros tienen esa malacrianza y agresividad. En la luna trasera de un Toyota Celica, auto de lujo, leí el siguiente texto: «Baja tu luz hijo de p…».

sueño del microbús propio. Viene después el 10% que expresa el amor de los microbuseros y choferes en general por la tierra en que nacieron y el orgullo de pertenecer a provincias, distritos, anexos, caseríos y pagos en los Andes, en la Costa y en la Amazonía.

Además de nombres muchos buses, microbuses, y taxis, los choferes ponen en los cristales de sus vehículos imágenes de sus santos preferidos, frases bíblicas, al lado de afiches del Che Guevara, de futbolistas nacionales e internacionales y de bailarinas con muy pocas ropas, de moda en la farándula.

Para cerrar este capítulo, es pertinente retener dos conclusiones: 1) en el complejo mundo del transporte limeño en particular y —seguramente, peruano en general— el principio andino de reciprocidad como guía ideal de conducta se reproduce parcialmente y carece de fuerza suficiente para competir con el individualismo; 2) la democracia como sistema político ideal no aparece. Para los transportistas dueños y choferes de los servicios llamados públicos, los derechos de los ciudadanos prácticamente no existen. Lo mismo ocurre entre los conductores de vehículos particulares. La agresión verbal y gestual a flor de piel y a flor de palabra, sin distinciones sustantivas de género ni de edades, expresa el carácter autoritario y racista de la sociedad peruana en su conjunto. Obviamente, hay excepciones que sólo sirven para confirmar la regla.

CAPÍTULO 5

CUANDO CRISTO MUERE LOS DIOSES ANDINOS SALEN A PASEAR

(Danza de tijeras en Lima, Villa El Salvador y Puquio)

Frente a las iglesias cerradas, vestidos de luces, dos danzantes de tijeras compiten representando a un ayllu o a una familia quechua en los Andes de Ayacucho, Huancavelica, parte de Apurímac y de Arequipa. Los curas de la iglesia católica inventaron la historia de un pacto secreto de estos danzantes con los diablos; no dijeron que esos diablos no son diablos sino los Apus o «dioses montaña» o Huacas de los viejos tiempos preinca e inca. Cada uno de los danzantes tiene un Apu protector, un lugar sagrado: una catarata, una laguna, un manantial, en los que él, su arpista y su violinista reciben la energía, el ánimo, el encanto y la melodía para bailar y hacer música. La danza tiene una treintena de variaciones o momentos musicales y el mismo número de bloques de baile. Dos hojas separadas de una tijeras son un original instrumento para producir una música de fondo que sigue fielmente al arpa, al violín, a los pies en particular, y a todo el cuerpo del danzante. El danzante de tijeras es un artista del movimiento acompasado, acróbata para dibujar en el aire figuras de extraordinaria belleza, trapecista original para bajar por una soga, sostenido por las piernas, desde la torre de la iglesia hasta el piso en una esquina de la plaza, haciendo siempre una segunda voz con la melodía de sus tijeras, sin una malla protectora como en los circos. No sabemos desde cuándo el arpa y el violín reemplazaron a la flauta y al tambor. Sin pedir permiso a nadie, los músicos andinos adoptaron el arpa y el violín traídos de Europa por los españoles, porque seguramente quedaron con la maravilla musical de esos instrumentos extraños. Ya tenían el pleno dominio de instrumentos de viento, quenas y sikus-zampoñas, desde hace por lo menos dos mil quinientos años. Hicieron su música con instrumentos ajenos, que luego, con el andar del tiempo, se convirtieron en suyos, como la luz o las piedras de los Andes. No les es suficiente saber bailar bien, importa mostrar una energía secreta con las 'pruebas' o 'pasta', comiendo una rana o un sapo vivos, introduciendo por la boca hasta el estomago una o más espadas, alambres por la nariz, soportando un peso dos o tres o veces superior al suyo sobre vidrios rotos, atravesando su piel con agujas o gruesas espinas. En los ayllus donde se encuentran los circuitos más duros, de difícil competencia, el público sabe muy bien lo que es y no es la danza y actúa como juez implacable. No hay jurados para decir quién es el mejor. Con sus aplausos, los espectadores expresan sus opiniones. Cada danzante tiene sus amigos y sus hinchas pero estos no son suficientes, importa convencer a los que dudan con argumentos sobre la calidad de la música y de los diversos momentos de la danza. Muchos dan-

zantes han muerto en las plazas. Los testigos o personas informadas explican esas muertes por un contrato excedido con las sirenas o fuerzas superiores de los Apus; también por «una brujería» de algunos de los danzantes rivales o del personal que los apoya. Otros danzantes fueron perseguidos y encarcelados por obra de los curas y las autoridades políticas. Resistieron y ahora la danza goza de buena salud, hasta el punto de ser ofrecida como «espectáculo cultural»de primer orden, cuando el presidente de la República recibe en Lima a presidentes visitantes.

La danza de las tijeras es uno de los elementos constitutivos de la cultura quechua chanka dentro de los límites geográficos de lo que se llama la tradición huamanguina: departamentos de Ayacucho, Huancavelica, y parte de los de Apurímac y Arequipa. En 2010, esta danza reproduce partes importantes de la historia, religión, mito, magia, y, también, un oficio en el mercado de trabajo. Cuando los antropólogos preguntamos por el origen y la historia de la danza, los danzantes responden unánimemente: «Desde que abrimos los ojos ya estaban los danzantes de tijeras». «Así ha sido siempre la costumbre». «Es la tradición que recibimos de los abuelos». Nada más. Para ellas y ellos lo esencial es reproducir lo que vieron desde la infancia y adaptarse a las exigencias del presente. Explicar, pensar por qué, no son preocupaciones que merezcan por lo menos parte de su atención. En la historia oral los hechos de cuatro siglos atrás se pierden y sólo nos quedan fragmentos contenidos en los elementos del presente de la danza y en algunos documentos dispersos. Razonamiento lógico, imaginación y algo de osadía son los recursos que nos quedan para intentar explicar y reconstruir lo que podría haber sido el proceso de formación, reproducción y recreación de la danza. En este capitulo ofrezco: a) las razones que podrían probar la directa relación de esta danza con el movimiento indígena de resistencia cultural y política conocido como Taki unquy, en 1565; b) un informe etnográfico sobre el «ensayo» de los danzantes en Puquio; c) el proceso de transformación de la danza en Villa El Salvador y Lima, y unas primeras líneas sobre el futuro de la danza.

En 1810, un dibujo de Pancho Fierro muestra a cuatro danzantes con tijeras en las manos y penachos de plumas en la cabeza, un arpista y un violinista con ponchos y sombreros. Lucy Núñez supone, con razón, que Ricardo Palma llamó «danza de los chunchos» a ese dibujo por los penachos sin tener idea alguna de lo que significaba. (Núñez, 1990: 57). Ella encontró en la Biblioteca de París otra pintura de Pancho Fierro que Leonel Angrand, un diplomático francés en Lima, tituló «La danse des ciseaux» (danza de tijeras), al regalarla en 1835 a esa biblioteca (Núñez, 1990: 57-58). Antes que en castellano se le llame danza de tijeras, en la región ayacuchana se le conocía como «supay wasipi tusuq», los que bailan en casa del diablo, «supay tusuy» baile del diablo, «Huamanguina». A los bailarines se les llama «dansaq» en las provincias ayacuchanas; «galas», en Huancavelica; «villanos», en La Unión (Arequipa) y «saqras», diablos, en Apurímac. El nombre de danza de tijeras empezó a

generalizarse a partir del interés de Arguedas y su difusión en Lima y en el resto del país.

Sobre la danza de tijeras disponemos de un trabajo pionero de Lucy Núñez (1991), un estudio de Villegas (1998) y una primera aproximación etnomusicológica de Arce (2005), unos dibujos que podrían haber sido de Pancho Fierro, de 1835; otros dibujos presentados por Martínez de Compagnon y un par de cartas de alcaldes o subprefectos, hasta ahora conocidos (Montoya, 1980). José María Arguedas (1974) publicó el cuento «Agonía de Rasu Ñiti» y Sara Castro Klaren (1990), en un artículo sobre el cuento de Arguedas, planteó la posibilidad de una conexión directa entre esta danza y el Taki unquy (1990.) Lucy Núñez y Josafat Roel Pineda[71] apuntan en la misma dirección. Gracias a Cahill, disponemos de una nueva y valiosa información histórica:

En 1784 hubo una queja en el *partido* de Aimaraes [provincia actual de Aymaraes, en departamento de Ayacucho] por «la perniciosa costumbre de exhibir bailes y danzantes… en las festividades religiosas», en este caso dirigida contra los «danzantes de tijera». El asunto salió a la luz gracias al celo religioso del doctor Don José Gallegos, visitador general de la diócesis en nombre del obispo Bartolomé María de las Heras. En su *bando* del 19 de noviembre de 1784, emitido en el pueblo de San Juan Bautista de Circa, el visitador Gallegos prohibió la danza de tijeras, pues juzgaba que era»'un seminario de maldades y abominaciones» ofensivas a Dios, decretando «cadena perpetua» en un obraje para los danzantes, seis meses de prisión para los arpistas que los acompañaban, y multas monetarias para todo cacique que los nombrara y para los mayordomos («mayores») que los auspiciaran. El intento de abolición fracasó: en 1800, el cura de ese mismo pueblo, para quien el «danzante [era] sinónimo con el pecado mortal», escribió que no podía erradicar la arraigada costumbre, subrayando así la debilidad relativa de las jurisdicciones tanto reales como eclesiásticas en las doctrinas remotas. (Cahill, 2006:106-107) [72].

Más allá de esas pocas fuentes escritas, contamos con la extraordinaria riqueza de los danzantes que bailan y nos cuentan lo que saben y sienten cuando nos acercamos a ellos y ellas con respeto y cariño. Es inevitable apelar al

71 Lamento no citar el texto de Josafat Roel Pineda con la precisión debida, porque conocí solo una versión mimeografiada en San Marcos. Es posible aún que podamos encontrar más tarde ese texto. Su hijo, Pedro Roel Mendizábal, destacado antropólogo, prometió ofrecerme el texto en cuanto lo encuentre.

72 La referencia documental de Cahill sobre este caso es la siguiente (ADC, Real Audiencia [del Cusco]: Asuntos Administrativos, Legajo. 162, «Expediente sobre la perniciosa costumbre de exhibir bailes y danzantes… en las festividades religiosas», 1784. ADC, Real Audiencia: Asuntos Administrativos, Legajo. 162, «Expediente seguido para extinguir la perniciosa costumbre de exhibir bailes y danzantes de toda clase en las festividades religiosas, estableciendo penas contra los contraventores», 10 de diciembre de 1800). Dejo constancia de mi gratitud a Ramón Mujica Pinilla por compartir conmigo esa preciosa información.

mismo tiempo a la Historia y a la Antropología para tratar de responder a las preguntas sobre el origen y el proceso de la danza. Un hermoso monumento en piedra de un danzante de tijeras conocido con el nombre «Pila Alberto» que tiene la inscripción 1846, es la referencia más lejana en Puquio, capital de la provincia de Lucanas.

En una carta de 1899, el alcalde de Lucanas le dijo al subprefecto de la provincia:

> Usted no ignora que por varias resoluciones supremas están suprimidas las danzas de tijeras, las waylías y otros espectáculos de esta naturaleza, que pugnan con la civilización actual y buenas costumbres; resoluciones que fueran expedidas atendiendo a la gran desmoralización que en dichos espectáculos se cometen; y es por esta razón que se ha dejado a la voluntad de los mayordomos de fiestas que presentan, pero en ningún caso pueden obligar las autoridades distritales, sean gobernadores, jueces o municipales a que pasen dichos cargos las personas que son elegidas por las comunidades para tales fiestas. (Concejo Provincial de Lucanas, Libros de Oficios, 1899, mayo 2, en: Montoya, 1980: 190)

José María Arguedas, que conocía muy bien la danza de las tijeras y disfrutaba viéndola en cualquiera de sus versiones, no nos dejó ningún estudio etnográfico o antropológico sobre esa danza de resistencia cultural. Profundamente conmovido por una historia que oyó en Lucanas escribió el cuento «La agonía de Rasu Ñiti», uno de sus relatos más hermosos. Puede ser útil que cuente aquí una breve historia con el maestro Arguedas. En 1963, tenía el manuscrito listo pero se sentía preocupado por el título original que era «La agonía de K'ak'a Ñiti», que en quechua quiere decir agonía «del que hunde o aplasta las rocas». La lectura en castellano de la palabra k'ak'a traería dificultades y me pidió una opinión para reemplazarla por otra palabra. Me llamó la atención que el profesor pidiera una opinión a uno de sus alumnos. Me sentí halagado, pensé en el problema y le sugerí que reemplazara k'ak'a por rumi —piedra—. Finalmente, él optó por «La agonía de Rasu Ñiti», agonía del que hunde la nieve, o los nevados. En abril de 2001, en mi segundo trabajo de campo sobre el *Ensayo de los danzantes de Tijeras*, hice una entrevista a don Eugenio Páucar —«Quri chaki», pies de oro— uno de los más grandes danzantes de tijeras de Puquio, ya retirado. En el curso de la entrevista, hablando de los diversos momentos de la danza, dijo:

> Cuentan que antes, en el camino entre Puquio y San Pedro había un abismo muy grande. Dicen que un día el danzante «Qaqa ñiti» [el que hunde las rocas, el K'ak'a ñiti de la primera versión de Arguedas] había ido hasta la cascada a hacer un pago [una ofrenda] llevando cancha [maíz tostado]. «Si revienta la cancha te voy a comer», le había dicho la sirena. Él le entregó la cancha, la enterró en el suelo, como no reventaba, le ganó a la sirena. Por eso tuvo muchos años de vida.

7. Visión panorámica de Puquio (Foto: Oscar Gutiérrez Bendezú).

> Luego, de viejo, cuando a «Qaqa ñiti» se le acabó su contrato la sirena se lo comió también. Dicen que había ido a Saqsara a bailar. Después de cumplir con su compromiso ya se venía con sus músicos por la carretera de regreso. Entonces les dijo a sus músicos que regresaran a la plaza, porque se había olvidado de algo. Volvieron y les dijo que tocaran una «agonía» y los músicos tocaron. Entonces empezó a bailar pero le temblaban las piernas, pero él seguía bailando en el suelo y poco a poco se fue muriendo. Seguro se habría cumplido su contrato y por eso se lo llevó la sirena.
>
> Oí esta historia del danzante «Qaqa ñiti» a unas viejecitas, hace muchos años cuando fuimos a Sacsara, por Pullo. Las viejecitas nos contaron que su contrato se cumplió y el danzaq no sabía como defenderse. Entonces se lo llevó, se murió...
>
> En el pueblo de Sancos había un tal Sergio Guevara que era el jefe, él nos reunió a todos los danzantes y ordenó que toquen una «agonía». Sergio Guevara mandaba en el pueblo, quería ser diputado. Le preguntó a mi violinista por la tonada. Los músicos comenzaron a tocar un carnaval y ese señor le tiró un lapo [bofetada] al violinista. Nos llevó dentro de su casa a un canchón donde reunió a mucha gente. Tenía su hacienda debajo del pueblo de Sancos con el nombre de «Tierra blanca». Allí tenía plantaciones de caña, trago y mucha gente que trabajaba para él. En ese lugar nos juntó a todos y nos dijo que tocáramos. Empezaron los coracoreños que sabían esa tonada; el danzaq bailó y se hacía el muerto. Yo entré con un poco de miedo. Yo era muy joven, no conocía la tonada de la agonía de aquel Qaqa ñiti. Ahora los jóvenes ya la saben. (Entrevista de Rodrigo Montoya con el danzante de tijeras Eugenio Pauqar, en Puquio, abril de 2001).

Se trata, sin duda, del mismo relato que Arguedas oyó y convirtió en un precioso texto literario. «Qaqa Ñiti» era el danzante que por razones de traducción adecuada se convirtió en «Rasu Ñiti»[73]. Una lectura etnográfica del relato de Arguedas muestra el universo religioso de la danza, la conexión directa entre el danzante y su Apu, Wamani o 'Dios montaña' protector. No se trata de una danza de amor, de siembra o de cosecha, sino de un baile religioso, ritual, ceremonial, que no existiría si entre el danzante y el Apu no hubiese una relación profunda. Cito, a continuación, algunos pasajes que ilustran lo que acabo de decir:

> El genio de un dansak' depende de quién vive en él: ¿el espíritu de una montaña (Wamani); de un precipicio cuyo silencio es transparente; de una cueva de la que salen toros de oro y «condenados» en andas de fuego? ...
>
> 'Rasu-Niti' era hijo de un Wamani grande, de una montaña con nieve eterna. Él, a esa hora, le había enviado ya su 'espíritu': un cóndor gris cuya espalda blanca estaba vibrando.

73 La palabra exacta debería ser ñitiq, el que hunde o aplasta. La eliminación de la q final fue una opción literaria de Arguedas.

8. «Pila Alberto», Puquio 1846 (Foto: Oscar Gutiérrez Bendezù).

Llegó Lurucha, el arpista del dansaq, tocando; le seguía don Pascual, el violinista. Pero el Lurucha comandaba siempre el dúo. Con su uña de acero hacía estallar las cuerdas de alambre y las de tripa, o las hacía gemir sangre en los pasos tristes que tienen también las danzas...

–¿Ves, Lurucha, al Wamani? —preguntó el dansaq desde la habitación.

–Sí, lo veo. Es tu hora...

Ya siento el cuchillo en el corazón. ¡Toca! —le dijo al arpista...

–¡Ya! ¡Estoy llegando! ¡Estoy por llegar! —dijo con voz fuerte el bailarín, pero la última sílaba salió como traposa, como de la boca de un loro.

Se le paralizó una pierna.

–¡Está el Wamani! ¡Tranquilo! —exclamó la mujer del dansaq porque sintió que su hija menor temblaba...

Y cayó al suelo. Sentado. No dejó de tocar las tijeras. La otra pierna se le había paralizado...

'Rasu-ñiti' seguía con la cabeza y las tijeras ese ritmo denso. Pero el brazo con el que batía el pañuelo empezó a doblarse; murió. Cayó sin control, hasta tocar la tierra.

Entonces 'Rasu-Ñiti' se echó de espaldas.

–¡El wamani aletea sobre su frente! —dijo Atoq Sayku // su discípulo, aprendiz de dansaq//

–Ya nadie más que él lo mira —dijo entre sí la esposa– ya no lo veo...

–¡El Wamani está ya sobre el corazón! —exclamó Atuq sayku, mirando.

'Rasu-Ñiti' dejó caer las tijeras. Pero siguió moviendo la cabeza y los ojos...

El ojo del bailarín moribundo, el arpa y las maños del músico funcionaban juntos; esa música hizo detenerse a las hormigas negras que ahora marchaban de perfil al sol, en la ventana. El mundo a veces guarda un silencio cuyo sentido solo alguien percibe. Esta vez era por el arpa del maestro que había acompañado al gran dansaq toda la vida, en cien pueblos, bajo miles de piedras y de toldos.

'Rasu-Ñiti cerró los ojos. Grande se veía su cuerpo. La montera le alumbraba con sus espejos.

'Atuq sayku' saltó junto al cadáver. Se elevó ahí mismo, danzando; tocó las tijeras que brillaban. Sus pies volaban. Todos lo estaban mirando. Lurucha tocó el Lucero kanchi (alumbrar de la estrella), del wallpa waqay (canto del gallo) con que empezaban las competencias de los dansaq, a la media noche.

–¡El Wamani aquí! ¡En mi cabeza! ¡En mi pecho, Aleteando! —dijo el nuevo dansaq.

Nadie se movió.

Era él, el padre 'Rasu-Ñiti', renacido, con tendones de bestia tierna y el fuego del Wamani, su corriente de siglos aleteando.

Lurucha inventó los ritmos más intrincados, los más solemnes y vivos. «Atuq sayku» los seguía, se elevaban sus piernas, sus brazos, su pañuelo, sus espejos, su montera, todo en su sitio. Y nadie volaba como ese dansaq; dansaq nacido...

–Por dansaq el ojo de nadie llora. Wamani es Wamani. (Arguedas, 1983 La agonía de 'Rasu Ñiti', en Obras completas, Vol. I: 206-209).

9. Fiesta del Agua en Puquio (Foto: Rodrigo Montoya Rojas).

Los textos que acabo de citar pueden ser suficientes para situar a Arguedas en la orilla de los que creemos que la danza de las tijeras comienza con el Taki unquy. Si Arguedas hubiese conocido los textos de Millones (1971) y Varón (1990 —publicados después de su muerte— imagino que habría mostrado su entusiasmo por el probable origen de la danza en el Taki unquy de 1565.

Habría sido muy importante que Millones y Varón se interesasen por la danza de las tijeras que se baila en cuatro departamentos del país. Unir los dos extremos de la historia: 1565, a través de documentos, y el presente hoy, a través de un registro etnográfico, es una pista de análisis muy rica[74].

Le debemos a Lucy Núñez (1991) el primer gran libro antropológico sobre la danza de tijeras y a José Maria Arguedas (1974) su hermoso relato «La agonía de Rasu Ñiti». Arce Sotelo (2006) acaba de publicar el primer estudio etnomusicológico de la danza de tijeras en Lucanas y Villegas (1998), Ulfe (2004) y Herrera (2006) han ofrecido nuevos aportes. Las primeras aproximaciones generales sobre la danza como las de Núñez y Villegas están lejos aún de ofrecernos una visión etnográfica de la danza en todas las provincias de los departamentos de Ayacucho, Apurímac, Huancavelica y Arequipa.

Sara Castro Klaren sostiene:

> El dansak de Arguedas se enlaza en una línea continua con los bailarines enfermos o frenéticos del Taki Onqoy, porque es el cuerpo del dansak, como emblema de la presencia activa del Wamani en el mundo, el que arbitra entre la esfera política y el mundo religioso; la esfera práctica y el reino místico; la alta torre de la iglesia (a donde no se atreve a pisar ningún cura) y la escalera interior que la une al recinto sagrado donde moran oscura y secretamente «Dios» y su ministro predicador. (Castro Klaren, 1990: 420)

> El espíritu de las Huacas ha sobrevivido así en la danza del artista poseído. Más su mayor proeza no ha sido la mera supervivencia. Pues mientras que las Huacas han sido obligadas a abandonar el ámbito del discurso, a través del bailarín, y especialmente del canto de sus tijeras, las Huacas devuelven a la gente, aunque sea por un momento efímero la deseada salud o armonía del orden sagrado desgarrado por la conquista (Castro Klaren, 1990: 422)

El Taki unquy fue un movimiento de resistencia cultural y política contra España en general, y la Iglesia Católica, en particular, a pesar de algunos elementos cristianos presentes pero secundarios. Habría comenzado, en 1565, en lo

74 Habría sido muy importante que Millones estudiara a fondo la pieza de teatro *La tragedia de la muerte del Inka Atawallpa*, estudiada y traducida por el boliviano Jesús Lara y su relación con la representación de la muerte del inka en la zona central del país. Hay que decir lo mismo para Manuel Burga y su estudio de la representación de la muerte del inka en Chuián, provincia de Bolognesi, Ancash. Ambos historiadores se limitan a citar el texto de Jesús Lara.

10. Llamichus de Puquio (Foto: Rodrigo Montoya Rojas).

que son las provincias de Lucanas y Sucre expandiéndose hacia Huamanga, Huancavelica, parte de Apurímac, y el norte de Arequipa. Lo detectaron los curas, trataron de reprimirlo los extirpadores de idolatrías como Albornoz, a quien Guamán Poma de Ayala acompañó, lo llamaron Taki unquy, enfermedad del canto. Unos hombres y algunas mujeres llegaron bailando a los ayllus, en trance, como poseídos «por el demonio», decían los curas. Los Taki unquy creían que lo hacían por encargo de sus Huacas, sus Wamanis o Apus sagrados. Titikaka en los Andes y Pachacamac en la costa habrían sido los encargados de organizar una rebelión y habrían contado con los Apus Qarwarasu, Sarara y Rasu Willka de Huanta, por ejemplo. Treinta y dos años antes, en 1532, habían llegado los españoles para poner el mundo al revés. Por razones que los pobladores de los ayllus no podían entender, los dioses estatales, como el Sol o Wiracocha, enmudecieron, fugaron, desaparecieron y, tal vez, murieron. Correspondía entonces a las Huacas locales, a los Wamanis o Apus encabezar una rebelión para obligar a los españoles a regresar por donde vinieron, para decirles a los indios que renuncien a los nombres españoles con los que fueron bautizados, que las mujeres no se junten con los españoles y no tengan hijos mestizos; que todos hagan dietas, no coman ají, no beban alcohol ni hagan el amor. Eran los sacerdotes quechuas quienes hablaban en nombre de los Apus y por eso los curas dijeron que habían sido poseídos por el demonio.

Todavía no sabemos con exactitud la extensión geográfica de la rebelión del Taki unquy y parece probable que haya habido una conexión con la resistencia armada de los últimos incas de Vilcabamba, como sostiene Mujica Pinilla (2007) con nuevas fuentes publicadas por el historiador francés Pierre Duviols.

La bibliografía disponible sobre el Taki unquy sigue creciendo felizmente, luego de la gran novedad ofrecida por Luis Millones (1990, 1987, 1973 a, 1973 b. Además de los textos de Cristóbal de Molina (1916), Albornoz (1990), Ossio (1972, 1992), Varón (1990), Wachtel (1973), Duviols (1977), Cavero (2001), Ramos (1993) y recientemente los textos de Cahill (2007) y Mujica Pinilla (2007). Sería muy importante que otros trabajos se hagan para examinar la danza de tijeras a la luz de la documentación disponible del Taki unquy, y al revés.

Guamán Poma habría podido ofrecernos una información preciosa sobre el Taki unquy[75]. Fue, precisamen te, en los pueblos de la provincia de Lucanas y, particularmente, en su tierra natal, el valle de Sondondo, donde se produjo el epicentro de la rebelión del Taki unquy. Sabía de lo ocurrido y si no hubiera sido así, habría tenido una información de primera mano de los actores. No contó nada de lo que vio u oyó porque fue ganado sinceramente

75 Escribo **Taki unquy**, con **k, u ,** y **q**, siguiendo las normas acordadas en el Congreso de La Paz y el acuerdo de la Universidad de San Marcos de 1983. Guamán Poma escribía con sus propias dificultades personales y con las limitaciones de su tiempo, guiándose por el sonido de las sílabas y tratando de escribirlas con las grafías del castellano del siglo XVI. En las citas textuales respeto las grafías usadas por los autores, y autoras.

11. Miguel Huamàn, Alcalde Cequia. Puquio 1975 (Foto: Rodrigo Montoya Rojas).

por su fe cristiana. No es gratuito que el etnógrafo indígena más importante hable de esta rebelión cuando cuenta historias sobre brujería y hechicería. Converso, tributario del dogma cristiano del «Dios único y verdadero», convencido de la supuesta superioridad española en materia religiosa, Guamán Poma sólo de dedicó algunas líneas a la rebelión de las Huacas.

> Otros hichezeros hablan con los demonios y chupan y dizen que sacan enfermedades del cuerpo y que saca plata o piedra o palillos o gusanos o sapos o paxa o mays del cuerpo de los hombres y mugeres.
>
> Estos dichos son falsos hichezeros; engaña a los yndios y al demonio solo a fin de engañalle su hazienda y enseñalle a los yndios ydúlatras. Estos dizen que ay enfermedad del taqui oncuy [el que enferma con el baile], chirapa oncuy [enfermedad de la lluvia con sol], pucyo oncuy [enfermedad del manantial] pacha macasca [golpeado por la tierra], capac oncuy [calamidad mayor], waca macasca [herido por una waka], pucyop tapyascan [maldecido por un manantial], sara papa acoya ormachio uncuycona [enfermedades causadas por el maíz o papas malditos]. De todo son hicheserías ydúlatras del Ynga que le enseñó a los hechizeros.
>
> ….
>
> Los hichezeros como sazerdotes que servían en los guamanies [provincia] y por los apachitas [adoratorio] y común guacas ýdolos, dioses, que abía muchas en el rreyno. Serbían estos sazerdotes confesores; estos engañawan a los hombres, deziendo que como y ueue y habla las uacas no lo haziendo. Y ací que todo el rreyno tenía uacas ýdolos a los que no las tenía luego les mandaua matar.
>
> Todo lo escrito de los pontífeses lo sé porque fue serbiendo a Cristóbal de Albornoz, uecitador general de la santa madre yglecia, que consumió todas las uacas ýdolos y hecheserías del rreyno. Fue cristiano jues. (Guamán Poma, 1980, I: 253, los textos entre corchetes son agregados por los editores del libro).

Ramón Mujica Pinilla en un reciente artículo escribe sobre Guamán Poma y el Taki unquy:

> Una interrogante que cuadra perfectamente con la «crítica interna» a los documentos históricos es el hecho que Guamán Poma de Ayala fue acompañante de Albornoz en sus campañas de extirpación de idolatrías. Este cronista indígena también ratifica en su *Nueva Crónica y Buen Gobierno* (1616) lo que Albornoz afirma en su *Instrucción*. Ciertamente, Guamán Poma no habla de una «secta» o movimiento «nativista» que amenazaba con destruir la estabilidad del gobierno virreinal. Pero sí asocia la danza ritual del Taki Onqoy entre otras,[76] con las artes

76 Huarnan Poma habla también del chirapa uncuy (o enfermedad de la lluvia con sol), del pitcyo oncuy (enfermedad del manantial), del capac oncuy (calamidad mayor) y de la (h)uaca moscosa (herido por una huaca) entre otras.

demoníacas de los hechiceros del inca que buscaban ahuyentar con ellas a las epidemias, las malas cosechas y hambrunas, asociadas por ellos con la conversión de los nativos al cristianismo. Admite —inclusive— que todas estas danzas «son hechiserías ydúlatras del Ynga que le enseñó a los hechizeros». Es decir, los hechiceros eran como los «canónicos» de las «huacas mayores» y estaban en «todos los bolcanes deste rreyno» y eran «asalariados y pagados [...] de los Yngas». Como sacerdotes servían en los adóratenos (apachitos) de cada provincia (guárnanles} y el inca mandaba matar a los desertores o tránsfugas:

Y ací que todo el rreyno tenia [h]uacas ydolos y a los que no las tenía luego les mandava matar. Todo lo escrito de los pontífeses lo sé porque fue serbiendo a Cristóbal de Albornos, vecitador general de la santa madre iglesia, que consumió todas las [h]uacas ydolos y hecheserías del rreyno. Fue cristiano jues» (Mujica Pinilla, 2008: 260-261).

Siete razones para pensar que el Taki Unquy es un punto de partida de la danza de tijeras

La pregunta ¿cuál es el origen de la danza de las tijeras? aún no ha sido suficientemente respondida. Josafat Roel, Sara Castro Klaren, Lucy Núñez y yo hemos sostenido que el Taki unquy es el punto de partida de la danza. Debo reconocer que ninguno de los cuatro hicimos un esfuerzo mayor por fundamentar nuestra posición. Cuando autores como Villegas (1998) y Cavero (2001) sostuvieron enfáticamente que la danza era inca o preinca, me sentí obligado a examinar con mucho más atención sus argumentos, a volver a las fuentes, y dedicarle al tema toda mi atención.

No hay todavía en Perú un estudio etnográfico-antropológico más o menos completo, sobre la danza de las tijeras en las cuatro zonas de la geografía peruana que derivan directamente de la rebelión del Taki unquy (1565).

Villegas sostiene:

Sobre el origen de la danza aún no encontramos datos que permitan hacer afirmaciones definitivas y categóricas. Respecto de los que tratan de vincularlo con el Taki ongoy de mediados del siglo XVI, sosteniendo que la danza surge con este movimiento de resistencia a la imposición española de nuevos patrones culturales, diremos que esta interpretación es poco probable porque en los pocos años que duró la represión se rechazaron precisamente los elementos de la cultura y creencias que España quería imponer a la fuerza. Sostenemos, por el contrario, como más probable que esta danza tenga su origen en nuestra etapa histórica inca, años en los que ya se habría ejecutado el tusuq, y con acompañamiento de la quena, la tinya y algún objeto o instrumento relacionada con el trabajo de la siembra o la esquila de auquénidos que el bailarín llevaba en la mano, objeto que con el correr de los años fue sustituido por la tijera propiamente dicha, con su eje

fijo, pero sin el sonido musical; y después por las dos hojas de acero sueltas, cuyo tintinear se adaptó a la melodía del violín y del arpa, instrumentos occidentales que desplazaron a los nativos dentro de un proceso de aculturación que se realizó en los momentos de tranquilidad que sucedieron a los violentos años del taqui ongoy (Villegas, 1998: 13).

También es preciso aclarar que esta danza desde sus orígenes inmemoriales, antes que tomara la forma actual, fue creada para divertir en los trabajos comunales como en la limpieza de estanques y canales de regadío (yaqa yerqa), la siembra, el barbecho, la cosecha y la esquila de auquénidos. Es decir, cumplía un rol eminentemente festivo, por lo tanto, no podía estar relacionada con un movimiento como el taqui ongoy, cuyos seguidores expresaban un notorio sentimiento generalizado de tristeza (Villegas, 1998: 13-14).

Cavero, en su hipótesis 4, afirma:

El taki onqoy debe ser releído en términos de enfermedad total y curación cósmica. Además que la población andina padecía de dolencias, también con la conquista se produce una «enfermedad cósmica» pues la época estaba morbosa, Dios estaba enfermo, así como la misma sociedad: «la patología desenfrenada se volvió el preludio de la cura inminente» (Sullivan, 1988). Referido a la presencia española se entiende por enfermedad cósmica al desorden por la unión o la mezcla (inapropiadamente equilibrados) del Hanan y Hurin (arriba y abajo) como fuerzas cósmicas y la superposición de historias que originan tanto un desajuste cósmico como histórico y marcan el fin de un mundo, un Pachacuti, ante la ausencia de un principio mediador o unificador representado anteriormente por el inca. La «curación cósmica» es volver al orden cósmico que signifique la separación y distinción del Hanan y el Hurin, así como el desjuntamiento de historias con la consiguiente exclusión de españoles. En suma una regeneración donde los profetas andinos del Taki Onqoy cumplen un papel preponderante y algunas Huacas organizadas dualmente ocupan el primer plano como agentes de la restauración del orden y remiten al inicio del tiempo, a la creación primordial. De esta forma, catástrofe y regeneración se encuentran asociadas a la dialéctica cósmica. (Cavero, 2001: 21-22).

Probablemente estos danzantes se originaron en la época preinca, entre las etnias o chamanes. En la época colonial, y en la misma República, sufrieron transformaciones presionados por la persecución del que fueron objeto y las prohibiciones para que actúen tanto en el nombre como en la vestimenta, el uso de las tijeras y la coreografía: pese a ello mantienen hasta la actualidad su esencia andina vinculada a la cosmovisión y la religiosidad tradicionales (Cavero, 2001: 271).

Luego de un largo proceso de acercamiento a la danza de las tijeras a través de las fuentes historiográficas y etnográficas, mi prólogo al pionero libro

12. Danzantes de Tijeras en el Chaqu de vicuñas-Pampa de Galeras (Foto: Rodrigo Montoya Rojas).

de Lucy Núñez, mi contribución con los videos de Ana Uriarte —mi esposa, fallecida en abril del 2000— de mis trabajos de campo en las provincias de Lucanas y Sucre, en diversos momentos, de mi trabajo de campo en Huancavelica (2006), mi amistad con muchos danzantes y de mi constante atención y seguimiento a las presentaciones y a los que se llama las «fiestas costumbristas» en Lima, estoy ahora en condiciones de fundar con nuevos elementos la hipótesis de una conexión directa de la danza de las tijeras con el Taki unquy.

Primera. La sustancial coincidencia entre la geografía del Taki unquy y la de la danza de las tijeras. Se trata del territorio quechua chanka. El reciente libro de Ranulfo Cavero ofrece una información valiosa desprendida de las fuentes conocidas sobre el Taki unquy:

> Existe una zona donde aquel movimiento tuvo su origen y se podría considerar como el área de mayor presencia y desarrollo: el corregimiento de Lucanas que comprendía tres repartimientos o provincias: Hatun Soras, Hatun Rucanas-Laramati y Rukanas-Antamarca. Se pudo haber gestado el movimiento en Hatun Soras, luego, a partir de ahí, haber influido en dirección Oeste a los Rukanas Antamarca y a los Rucanas Laramati: o se habría originado entre los Rukanas Antamarcas (Podría haber sido el centro Aucará) y haber influenciado a ambos lados, por ser equidistantes entre el Este donde está Hatun Soras y el Oeste donde se encuentran los Hatun Rukanas-Laramati (Cavero, 2001: 45).

27 lugares registrados del Taki unquy se encuentran en el territorio histórico de la provincia de Lucanas[77] (Soras 7, Rucanas 7, Andamarca 3, Aucara 3, Laramati 3 , Chilques 4), dos en Huancavelica (Chocorvos y Angaraes), 1 en la provincia de Parinacochas, 1 en Huamanga, 1 en Andahuaylas, Departamento de Apurímac, (Cavero, 2001: 44, 44). No aparece ningún lugar de la provincia de La Unión en el departamento de Arequipa donde se encuentra la tradición de los danzantes de tijeras llamados Villanos[78]. La falta de ese dato preciso no invalida el peso de mi primer argumento. La «reconstrucción documental» realizada por Cavero prueba que el Taki unquy no nació en Parinacochas aunque fue allí donde Luis de Olvera detectó por primera vez aquel movimiento de resistencia. En función de esta precisión geográfica el antropólogo Cavero decidió realizar su trabajo de campo en el distrito de Soras, que desde hace pocos años pertenece a la provincia de Sucre.

77 En la reciente demarcación política, parte de esos lugares se encuentran en la nueva provincia de Sucre.

78 Podría ser posible que alguno de los cinco lugares cuya pertenencia a una provincia determinada figuran en el rubro otros estén en La Unión. Si así no fuera, los villanos resultarían de una posterior expansión desde la cercana provincia ayacuchana de Parinacochas.

13. Danzantes de Tijeras en Villa (Foto: Rodrigo Montoya Rojas).

Segunda. Sin las Huacas (Apus o Wamanis) cuya rebelión se denomina Taki unquy, los danzantes de tijeras no existirían. Es pertinente ahora volver sobre el título de este capítulo: cuando Cristo muere, los dioses andinos salen a pasear. La frase exacta que Ana Uriarte y yo oímos por primera vez en el «Ensayo» de los danzantes de Puquio la noche del Viernes Santo de 1997 fue: «Cuando Cristo muere, los diablos salen a pasear». Mi propuesta de reemplazar a los diablos por los dioses andinos parte de un hecho histórico muy simple: convencidos de que su Dios cristiano era el «único y verdadero», los frailes españoles no reconocieron a ningún Dios en América y, peor aún, consideraron que cada Dios indígena era simplemente un diablo o demonio[79]. En su guerra abierta contra los dioses incas, el Estado español y la Iglesia Católica, su aliada de privilegio, iniciaron una campaña etnocida: la «extirpación de idolatrías». Si los danzantes de tijeras derivaban de los Taki unquy, enviados de las Huacas, deberían tener un «pacto con el diablo». Con ese razonamiento, todo «pacto con el diablo» debía ser enfrentado. Por eso, la Iglesia Católica condenó y persiguió a los danzantes de tijeras y éstos sobrevivieron reproduciendo su tradición de modo subterráneo y clandestino. Más adelante, en la sección sobre «El Ensayo en Puquio» de este capítulo volveré sobre esta clandestinidad en el Viernes Santo.

Los danzantes de tijeras están convencidos que deben su fuerza, su poder y todas sus destrezas a los Apus. Es más, ellos afirman que a través de sus ofrendas se comunican directamente con los Apus, los llaman y pueden hablar con ellos. Don Eugenio Páucar, el mejor danzante de tijeras de Puquio en los últimos cincuenta años sostiene:

> En todos los pueblos donde se baila hay Wamanis que cuidan las plazas. A donde vayas primero tienes que preguntar por el Wamani del lugar, quién es el Apu que cuida al pueblo; haces una lista y vas a hacer dos pagos: uno a la plaza y otro al Wamani del lugar, uno de ellos sólo va a querer una 'tinkapa' (un brindis de aguardiente de caña) el otro quiere un pago completo. Viendo la coca clarito avisan si va a ser poco o mucho lo que piden. Preguntando así a los Wamanis, entramos a las plazas. Si no lo hiciéramos nos castigarían, nos pasaría algo. A mí por eso nunca me pasó nada hasta ahora. Ya me jubilé, ya no bailo. Todo tiene su tiempo. Después ya no me pasa nada, ni a mi casa. Cuando voy a otros pueblos paso por encima nomás, ya no tengo miedo de nada, antes cuando era novicio había todavía respeto, ahora ya no hay respeto, ahora paso de frente no le tengo miedo a nadie, llamo a mis Wamanis y no me pasa nada. Ellos también necesitan comer.

79 William Stein, el antropólogo norteamericano que estudió la comunidad de Hualcán, en el Callejón de Huaylas afirma: «La gente de los Andes dice que tanto la tierra como Dios mueren en Semana Santa y es permisible hurtar cosechas de sus vecinos porque Dios no lo ve» (Stein, 2000: 176).

14. Danzantes de Tijeras en la Huaca de Pachacámac y el mar (Foto: Rodrigo Montoya Rojas).

Mis Wamanis en Puquio son Quruchaka y Yanawiqi. Quruchaka queda en la parte baja, camino a San Pedro. Allí hay una sirena. Una vez murió ahí un joven danzante. Él había hecho un contrato pero no pudo defenderse porque era muy joven. Había entrado a aprender. Para cuánto tiempo quieres el contrato, le había preguntado la sirena. El joven aprendiz había llevado muy poca achita o kiwicha [cereales andinos]. Si hubiese llevado un poco más hubiera vivido hasta ahora. Su compañero le ganó. A ese 'gala' se lo comió y se encontró con un moro e hizo un contrato con él y se fue...

Desde tiempos antiguos los contratos se hacen con las sirenas, no con los Wamanis. Ahora no hay nada de eso, pero yo llamo a mi Dios, al Wamani le hago una buena tinka [ofrenda]a toda plaza que voy a bailar, llamo a las almas, a los finados de mi pueblo. Llamo a mi Dios y a nuestras almas para que no nos pase nada, me vas a cuidar, me vas a ver, que nada malo se me acerque. Les pido diciendo eso, me hago la señal de la cruz y voy cambiándome la ropa. También le hago una tinka con un poco de traguito, de coquita. Hay que tomar solamente la sobrita. Así éramos nosotros antes. Ahora, no sé como lo harán los jóvenes. Antes yo tenía muchos alumnos, unos están en Lima y otros por estos pueblos. Entre ellos puedo mencionar a Albi Garriazo, 'Witrón' [nombre de un cerro] 'Águila Wamán' [Águila, águila], 'Huaranqachaqui' [Mil pies]. Este último es un sanjuanino que está en Lima. Ellos bailaron hasta hace dos años. También «Alacrán» ha sido mi discípulo, pero yo no quería ser maestro.

Mi papá me decía entra con este «maestro», te va a enseñar. Yo no le hacía caso. Iba a la iglesia llevando mi flor y mi vela para ponerle a nuestro señor y a nuestra señora para que me enseñen, ellos me dieron suerte. Hasta ahora estos santos me han cuidado junto con los Wamanis. La Iglesia y nuestro señor y los Wamanis no se pelean. No, no hay enfrentamiento. En estos años los curas alemanes nos han llevado a toditos los danzantes para hacer una misa. Nos tienen envidia, entonces nosotros nos vamos a una esquinita de la plaza hasta que pase la misa, así en Marcona nos invitaron a la misa y a la mitad de la misa nos dijeron que toquemos una tonada, sentados sin bailar. En tiempos pasados no entrábamos a la iglesia el 'curapela' [cura] no quería, pero ahora con los padres alemanes en Marcona nos invitaron a todos a pasar a la iglesia y nos dijeron que tocáramos a la mitad de la misa. No he bailado en la misa, sólo he golpeado las tijeras con el acompañamiento del arpa y violín. Cuando acabó la misa, salimos a bailar a la plaza. (Entrevista de Rodrigo Montoya con el danzante Eugenio Páucar, 'Quri chaki', pies de oro, en Puquio, abril del 2001).

Teófilo Quispe Flores, Picaflor, un joven danzante que en 2001 vivía en Puquio, cuenta:

Realmente yo tengo bastante fe en los Wamanis, en los Apus porque son poderosos. Desde que nací, desde muy pequeño les he tenido mucha fe porque siempre me revelan. He trabajado siempre con los Apus. De corazón tengo que tenerle una fe al

Wamani y pedirle un apoyo moral para que me ayude artísticamente cuando tengo que estar en cualquier sitio, tengo que estar ahí donde sea y él tiene que apoyarme, tengo que pedir con toda fe y él me revela y por eso tengo fe. El me ayuda, ¿no? Y hasta el momento cuando he salido a las fiestas costumbristas nunca me ha pasado nada. Al llegar siempre tengo que pedir a él para que mire por mí, para que me ayude. Le doy una ofrenda. En mi domicilio tengo una «mesa» pequeña. Se trata de algo secreto. Mi «mesa» es bien poderosa, tiene contacto con los Apus. Con la «mesa» preparo mi remedio, más que nada con el licorcito, con su coca, con su cigarrito me voy todo preparado al compromiso. En primer lugar tengo que hacer una ofrenda al Apu con mi remedio y él me apoya.

Es un remedio que anteriormente los abuelos tenían y le llamaban «mesa». Son cositas, piedrecitas de los cerros poderosos que reunían en sus andanzas. Tengo que raspar trozos pequeños de cada piedra para una ofrenda al Apu. En primer lugar tengo que brindar al Apu y tomar un poco y de ahí ese valor a mi me hace nacer. También le brindo a la Pachamama que cuida a la gente campesina, a la gente del pueblo.

Hay que dar una ofrenda con mucha fe con todo valor y te sientes mejor más fuerte y más sano, y más valiente y dispuesto a ser todo. Cuando yo llego a un pueblo pregunto por los nombres de los Apus, por ejemplo, Pukaqaqa, Condorillo. En Andamarca está, por ejemplo, Aqaimarca que es un gran Cerro y es poderoso. Hace dos años que voy a Andamarca y le he pedido más a Aqaimarca. Le digo: «Mi señor, Cerro de Aqaymarca tú nomás nos estas viendo, ahora te estoy llamando para que tú veas por nosotros para pasar bien por la plaza de Andamarca, dame un poco de tu valor y yo te daré una ofrenda». Eso es lo que le pedimos con gran valor.

Más que nada yo tengo fe, como le digo, en mi mesa, en esa mesita que tengo y hasta el momento no me ha pasado nada. No me han hecho daño en pleno baile, hasta el momento. A veces digo no puedo creer, pero existen los Wamanis, ¿no? (Entrevista de Rodrigo Montoya con el danzante de tijeras Teófilo Quispe Flores. «El picaflor», en Puquio, abril 2001).

Isabel Rivera Cuba, «La vengadorita», segunda mujer danzante de tijeras de Puquio, dice:

Yo sólo hago la pagapa [ofrenda] una vez al año. Yo no sabía, mi abuelo me enseñó. Antes del ensayo del viernes fui a 'Paqhawayqu', es una catarata que está cerca de mi chacra en 'Quriqucha' [Laguna de oro], a quince minutos de Puquio. Acompañada con mi familia, hicimos un simple pagapa nomás; o sea, llevamos coca, cigarros, trago maíz de toda clase, simple nomás.

¿Cual es mi Wamani? Solamente al momento de bailar yo hago mi tinkapa llamando a ese...cómo se llama... cerro ¿no?, solamente al momento de bailar nada más y de ahí es lo que me paga... Le hablo en quechua:

'Sumaqllaqtata churaraykuway kay danzantimanta, zumaq llaqtata qispirukunaipaq, ñawpaqman churaykuway' (Ponme en un pueblo hermoso, de esta danzan-

> te, para madurar, crecer. Ponme adelante)». (Entrevista de Rodrigo Montoya con la danzante de tijeras Isabel Rivera Cuba, 'La vengadorita', en Puquio, abril 2001).

Toda la bibliografía disponible sobre el tema prueba rotundamente este vínculo de los danzantes con los Apus. Se trata exactamente de las Huacas en la rebelión del Taki unquy y no del Sol o de Wiraqucha, los dioses estatales vencidos[80].

Una pregunta es pertinente: ¿por qué los danzantes de tijeras dicen y repiten que ellos tienen «un pacto con el diablo»? ¿Debemos suponer que aceptan que sus Wamanis o Apus son diablos? ¿Podría ser que conscientes del dominio de los españoles y de sus herederos, usan irónicamente la frase para «seguirles la cuerda» a los curas y no crearse más problemas? Requerimos, tal vez de un trabajo más exhaustivo para explorar las acepciones de la palabra diablo[81], pero me inclino por pensar en la ironía de la segunda posibilidad como una alternativa adecuada.

Tercera. Los danzantes de tijeras son depositarios de la memoria, de la cultura y de la religión quechuas del mismo modo que los Taki unquy asumieron una defensa organizada de esa cultura y esa religión. José María Arguedas habla de su encuentro con Viviano Huamancha en Puquio, en 1955:

> Don Viviano Huamancha, el sabio ex awki y cabecilla de Chawpi, anciano de más de 80 años a quien encontramos participando en la construcción de la nueva capilla de su barrio, dijo con un tono rotundo de convicción: «Wamanikunaqa propiopunim, ñawpa siñurpa, Inkarripa churasqan. Propiopunim»[82]. Es decir, que realmente existen y que son exclusivos de los naturales (...) «Una separación nítida existe, pues, entre la religión local y la oficial, naturalmente los mistis y mestizos no participan ni conocen en sus fundamentos la religión local; ella es propia de los naturales; propiopunim como diría un awki, empleando palabras tomadas del español y aplicándolas con justeza válida para ambos idiomas. Las dos religiones cumplen funciones diferentes y, sin embargo, son integrantes de un complejo mayor que abarca a ambas. Los préstamos son mutuos; existe sincretismo en ambos campos (Arguedas 1964: 267-268)[83].

80 No es atrevido suponer que 33 años después de la invasión europea la fe en los dioses estatales se mantenía aun entre los habitantes del Cusco y su región y que se había debilitado entre los otros pueblos quechuas como el de los Chankas, por ejemplo. Es conocida, además, la rivalidad profunda entre incas y chankas.

81 Picaflor, uno de los mejores danzantes residentes en Puquio en 2001, sostiene que para algunos danzantes jóvenes el diablo es una sirena.

82 Esta frase quiere decir: «Los Wamanis, los dioses montaña, existen, sin duda; fueron puestos en el mundo por Inka Ri [Inca Rey], el Señor de antes».

83 Sobre el sincretismo religioso dice María Rostorowsky sostiene: «Después de la invasión hispana la nueva religión tardó en asentarse entre los naturales. Tardó, entre otras razones, porque la diferencia de idiomas impidió la comunicación entre los hombres, lo cual se vio agravado por una situación política incierta y perturbadora.

Cuando en abril del 2001, entrevisté a don Eugenio Paucar, «Quri Chaki», Pies de oro, de más de 70 años, uno de los danzantes de tijeras más importante de la provincia de Lucanas, tuve la intuición que él además de danzante era también un Yachaq, un sacerdote quechua con la formación suficiente para establecer el diálogo con los Apus o Wamanis a través de las ofrendas. La amistad y respeto que Anita, mi esposa, y yo teníamos y tengo por él, me permitió preguntarle si esa mi intuición tenía o no sentido. Me dijo que sí y que suponía que ya me había dado cuenta. Me atreví a pedirle que hiciese una ofrenda para el descanso de Anita, fallecida en abril de 2000. Aceptó con generosidad. Cito aquí un pasaje de la ceremonia:

> A ver, vamos a tomar nuestra copita. Señora Ana toma este vinito, descansa en paz. Pida a Dios por nosotros para pasar bien la vida, para que impida que algo malo nos ocurra. Cuide a todos los suyos, vea por sus hijas, ocúpese bien de ellas, pida a nuestros padres y a nuestras madres que velen por nosotros. Del lado nuestro, vamos a pedir también a nuestro segundo Dios, al Dios menor, por usted. No vamos a abandonarla señora Ana (Entrevista de Rodrigo Montoya con el danzante Eugenio Páucar, en Puquio, 2001).

Terminada la ofrenda le pregunté: «¿Quién es el primer Dios?» «El Wamani», me respondió. Si ligamos este texto de don Eugenio Páucar al de don Viviano Huamancha en su diálogo con José María Arguedas, que he citado líneas arriba, debemos inferir tres conclusiones sobre las religiones cristiana y andina: 1) Las dos religiones son separadas; 2) una es más importante que la otra, y 3) ambas son complementarias. El reconocimiento de estas tres conclusiones sólo es posible en la lógica del sabio quechua y no en la de un sacerdote cristiano católico o protestante. Los cristianos de todo tipo —católicos o evangélicos— están convencidos que su Dios es «único y verdadero» y que los otros mal llamados dioses serían sólo demonios o diablos. Dentro de una minoría,

---

Indígenas y negros esclavos se encontraron más próximos, sumidos ambos en un torbellino de pasiones. Para el negro fue más fácil hacer suyo el temor al dios andino vengativo y amenazador, y acompañar al indio en sus plegarias cuando la tierra se estremecía.

El negro ha sido, pues, el nexo indispensable, la continuidad entre el pasado mítico y la nueva fe y se tornó en vehículo necesario para establecer la trayectoria de la transformación y el lazo entre el credo ingenuo y animista con la religión cristiana.

Largos años pasan mientras silenciosamente se desarrolla el sincretismo, y por sincretismo entendemos la fusión de algunos elementos religiosos tradicionales con otros de origen occidental.

La consecuencia es el destierro del dios Pachacamac, su caída en el olvido mientras la imagen de Cristo emerge marcando el triunfo del cristianismo sobre los indígenas paganos. La presencia del sincretismo no es un fenómeno único, raro y exclusivo. Por el contrario, es el mecanismo necesario para sustituir viejas creencias por otras nuevas. Ese mismo fenómeno se dio con las Vírgenes morenas de Copacabana en el Alto Perú y de Guadalupe en México. Ocurrió también en la Roma antigua con la caída de los dioses paganos» (Rostworowski, 1992: 15-16).

débilmente crítica, algunos sacerdotes católicos como el padre y antropólogo Manuel Marzal (1978, 1975, 1971), Gustavo Gutiérrez (1992, 1998) y Luis Dalle (1983), tienen un punto de vista diferente, reconocen la «religiosidad popular» de los pueblos indígenas pero no llegan al punto de aceptar que se trata de religiones diferentes, y aceptan que su Dios tiene muchos rostros en el mundo. De allí a reconocer esos otros rostros como pertenecientes a dioses distintos, hay una enorme distancia[84].

En el «Ensayo» de Puquio el baile de aprendices y danzantes consagrados para aprender de los otros y demostrar quién es mejor se hace precisamente el día en que Cristo muere y ante las puertas cerradas de la Iglesia[85]. No se trata de una simple confrontación. Para que su participación en la fiesta de San Cristóbal, que es la más difícil en la provincia de Lucanas, los danzantes de tijeras piden apoyo al primer Dios y al segundo. La compatibilidad actual de las dos religiones y los dos dioses es, sin duda, distinta a la confrontación radical del Taki unquy entre 1565 y 1572. No pasan en vano los años y carecería de sentido no reconocer, de un lado, el peso creciente de la Iglesia Católica y cristiana en general y, de otro, la debilidad de la cultura y la religión quechuas.

Me gustaría volver sobre la metáfora de las puertas cerradas de la iglesia. En el «Ensayo» de Puquio y en la práctica de esta danza hasta hace muy pocos años, la separación y oposición entre la danza y la iglesia estaban claramente marcadas. Los danzantes no entraban a la iglesia, se aproximaban sólo hasta la puerta cerrada con enormes candados y luego de un tímido saludo con una leve venia hacían lo suyo. En la histórica fiesta del agua de Huacaña, distrito de la actual provincia de Sucre, parte histórica de Lucanas, los danzantes compiten mientras las puertas de la iglesia están igualmente cerradas, pero el día de San Isidro Labrador, santo del calendario católico, entran a la Iglesia para acompañar, sin bailar, a quienes cargan las dos andas —principal y secundaria, o grande o pequeña— de aquel santo. (Ver el video de Ana Uriarte: «Encuentro Ritual: Los dansaq de Huacaña», TV Cultura, Lima 1999). En Lima, muchos danzantes entran a las iglesias en las misas para los cantos o santas patrones y patronas de los pueblos andinos, pero no bailan. A veces, acompañan la música con la melodía de sus tijeras.

84 Luego de una larga experiencia en las tierras altas de Vietnam, el misionero francés Jacques Dournes ofrece un en su libro « Dieu aime les païens » (Dios ama a los paganos) (1963) una aproximación a las creencias de los otros desde una posición de cierto respeto por parte de los misioneros encargados de llevar el evangelio de su Dios católico e imponerlo por el mundo.

85 El danzante Eugenio Páucar distingue en Puquio la actitud diferente de los curas nacionales y extranjeros. Los primeros desprecian a los danzantes de tijeras, los tratan mal; los segundos, los respetan e invitan a que entren a la Iglesia y acompañen la música con la melodía de sus tijeras. No les piden que bailen lo suyo, obviamente. El padre Dietter… de origen alemán que tiene unos treinta años en la región, me informó que últimamente para cualquier fiesta católica los mayordomos contratan a los danzantes, lo que antes no ocurría.

Cuarta. No hay danza de tijeras sin la competencia entre dos danzantes. Las fuentes sobre el Taki unquy mencionan claramente esa competencia. Ya sabemos que la competitividad ha sido y es uno de los principios de la cultura andina quechua desde tiempos de los incas y se mantiene hasta hoy en todas las esferas de la vida social. Sostiene Ramón Mujica Pinilla:

> ... en el cuento «La Agonía de Rasu-Niti» de José María Arguedas se describe al *danzak* como «poseído» por un wamani que decide el día de su muerte. Arguedas también remarca el carácter ritual y comunitario de esta danza, transmitida de generación en generación (Cevallos Aguilar 1999). Si el material etnográfico confirmara la autenticidad del «ritual de muerte» del *danzak* descrito por Arguedas podría establecerse un nexo entre la danza de las tijeras y las informaciones que da Bartolomé Álvarez sobre el Taqui Ongoy. Los *danzaks* empiezan a bailar el viernes de Semana Santa de cada año cuando muere Jesucristo (véase Montoya 1990, «Prólogo»). Según me comenta Pierre Duviols en una carta (2/3/2007) un punto en común entre el Taki Onqoy y el danzak es que ambos son habitados por una huaca. Pero mientras el primero es el «receptáculo involuntario» de la huaca que se introduce en el cuerpo del danzante «hasta el final del baile enfermo que concluye con la muerte que no parece ser deseada sino impuesta por el baile», el dansak «no muere porque lo mató el wamani, sino que, sintiendo y sabiendo que iba a morir [en la *Agonía de Rasu ñiti*] convocó al wamani para su ultima danza, en comunión con la divinidad directora». Otro punto en común entre ambas danzas sería que el Taki Onqoy apareció a los treinta y tres años desde que el Evangelio había llegado al Perú (1532) pues en esta fecha —1565— se cumplía para ellos el ciclo del dios de los cristianos («la edad de Cristo al *momento* de su muerte y resurrección») y empezaba el tiempo de las huacas (Estensoro 2003, 130). Lo que queda por verse es si esta coincidencia de fechas significa que para los taquiongos la muerte de Cristo inauguraba el tiempo de las huacas y garantizaba el fracaso de la evangelización en el Perú o, más bien, si se trataba —y de allí la actitud desafiante de los taquiongos frente a los indios ladinos— que la Resurrección de Cristo traería el triunfo definitivo del Evangelio en los Andes. (Mujica Pinilla, 2008: 247-248, nota pp. 16).

Quinta: la muerte es para los danzantes de tijeras una posibilidad precisa que derivaría del incumplimiento de un pacto o contrato con los dioses andinos y estaría también estrechamente ligada a la muerte de los Taki unquy como un extremo casi inevitable de su total entrega. Ramón Mujica Pinilla ofrece la base para este argumento al citar un memorial del sacerdote Bartolomé Álvarez al Rey de España en 1588:

> En su *Memorial* a Felipe II titulado *De las Costumbres y Conversión de los Indios del Peru* (1588) el sacerdote español Bartolomé Álvarez hace una descripción pormenorizada de la danza del Taki Onqoy, que traduce como «canto enfermo».

Esto significaría que pese a que el «movimiento nativista» fue supuestamente «extirpado» hacia 1565, sus danzas seguían plenamente vigentes entre 1587 y 1588. Álvarez le advierte a su Majestad, el rey de España, que el demonio le había enseñado a los indios del Perú «una manera de fiesta y canto» «que obran desde muchos años hasta ahora». «Siguen lo contrario de la verdad» cristiana y quien le informara que estos danzantes no debían ser castigados por lo que hacían estaban errados pues le parecía evidente que ellos tenían «fines propios» y que no estaban a «su Real servicio» ni al «de Dios». «Bailaban de a uno o de a dos y cantaban una música que no es palabras, ni razones ni sentencias ni cosa que se pueda entender que dicen algo». La descripción casi «etnográfica» de la danza es única pues demuestra que el Taki Onqoy podía tomar la forma de una competencia «a muerte»entre uno o dos danzantes que realizaban este «canto diabólico» para divinizarse y convertirse en ofrendas a sus dioses locales.[86] Una vez muertos, los danzantes eran enterrados con ofrendas para las huacas (oro, plata, plumas, coca y chaquiras con fragmentos de la concha spondylus) una forma de idolatría, que según Álvarez, «cuando se comenzó a entender [...] de que ha muchos años estaba toda la tierra contaminada de suerte que del disparate morían algunos» le quedó perfectamente claro que «el remedio que a esto se puso fue tan liviano que no bastó a que cesase; y si en algo cesó, no fue más que en la publicidad [en público] porque en secreto se hace» (Álvarez 1998, 126). La danza, en otras palabras, pasó a la clandestinidad tras lo actuado por Albornoz. (Mujica Pinilla, 2008: 245-247).

Sexta. La posesión aparentemente divina de los hombres del Taki unquy, sus movimientos, su trance, sus convulsiones, descritas en los documentos, coinciden con muchos de los momentos de la danza de tijeras. Rafael Varón escribe:

86 Puntualizaba Álvarez en su informe al rey: «Sólo suena «u,u,u,u»: es menester oírlo y verlo para entenderlo, que es tal que no se puede escribir. Y con este canto muy alto están de pie, dando de pie y mano, alzando un pie y abajando otro, y asimismo haciendo con las maños, los puños cerrados, meneando la cabeza a un lado y a otro, de suerte que con todo el cuerpo trabajan. Y paran [permanecen] en este canto tres o cuatro días con sus noches, y más: lo que las fuerzas les duran, que no cesan si no que les venga necesidad de hacer cámara [defecar] o de orinar; que a esto salen, y luego vuelven a la tahona [reino] del demonio. No comen casi nada o nada; lo más es coca, que en la boca tienen de ordinario para este ejercicio. Beben todas las veces que quieren, sin gana o con ella; [...] desflaquecidos por el cansancio y la falta de comida y borrachera [caen] al suelo [...] y no hay quien entre a levantarlos ni socorrerlos, ni a ver si mueren o viven. Tienen por más honrado y valiente y mejor al que más ha durado en el baile y que más ha bebido; y al que cae, más perdido y peligroso y más cercano a la muerte. En efecto algunos acaban [mueren] en su ejercicio, y van en poder de quien los engañó [el demonio]; y si alguno tarda en morir y llega alguna persona que sea conocida, no dicen: «sácame de aquí», ni «cúrame», ni «dame de comer». Sino, como si estuviesen deificados, o como gente que entiende haber conseguido gran bien y que por ello merecen ser honrados, como gente que merece ser colocada en lugar de glorioso merecimiento, dicen: «pues, ¿Cómo no veis que estoy ya para partir, que he hecho la *tala* [del aymará *thala*. sacudida]? (Álvarez 1998, 125-127).» (Mujica Pinilla, 2008: 246, nota pp. 14).

> Era importante confesarse con los llamados predicadores del Taki onqoy y cumplir con «ciertos ayunos, ciertos días conforme al tiempo de los yngas». El ayuno debía ser de cinco días evitando comer sal, ají, maíz, ni «durmiendo hombre con mujer» y bebiendo únicamente «una bebida de açua (chicha) destemplada»... En un determinado momento del ritual del taki onqoy «daban los indios después de bautizados, es decir indígenas ya convertidos al cristianismo, en bailar y temblar andando a la redonda... y en el baile renegaban y apostataban de la verdadera fe de Jesucristo....» Se decía que las huacas ya no se metían en los árboles, piedras, nubes, fuentes y ríos sino que se posesionaban de los cuerpos de los indígenas y los hacían hablar. En algunos casos a los poseídos les pintaban los rostros de rojo y los ponían en unos cercados donde la población los iba a adorar como si fuesen las mismas divinidades que los tenían poseídos, haciéndoles los sacrificios acostumbrados de auquénidos, maíz, plata y otros productos. Pero no se trataba únicamente de hacer ofrendas, ya que las huacas exigían el compromiso total y exclusivo de los nativos. Una vez convertidos, los nativos permanecían fieles hasta la muerte...
>
> No todas las personas llegaban a ser poseídas por las huacas, y aquellas pocas que no eran entraban a una condición permanente de intermediación con la divinidad. Estas personas-huaca eran reverenciadas y custodiadas constantemente por los sacerdotes nativos. La manifestación inicial de los poseídos era que «temblaban y se revolcaban por el suelo, y otros tiraban de pedradas como endemoniados haciendo visajes (gesto o mueca), y luego reposaban...» A continuación, a aquel que la huaca «le había entrado por el cuerpo» lo llevaban a un lugar determinado, donde se le acomodaba para que la población entrase a adorarlo. Entonces todo el pueblo hacía fiesta dos o tres días... bailando y bebiendo e invocando a la huaca que aquel representaba», mientras que los sacerdotes indígenas daban sermones al pueblo «amenazando a los indios si de todo no dejaban al cristianismo» (Varón, 1990: 344-345)[87].

La danza de las tijeras es mucho más que un baile quechua de la siembra, de la cosecha o del puqllay, juego inca de solteras y solteros. Tiene un indudable componente religioso y mágico que se expresa en el poder sobrenatural atribuido a los danzantes por su supuesto «pacto» con los Apus o Wamanis. Su resistencia física para bailar cinco horas diarias y 35 horas en una semana de lo que se llama la «fiesta costumbrista» en los ayllus andinos, su fuerza para hacer «pastas» y pruebas: introducirse una espada de cuarenta centímetros por la boca, atravesar el rostro, la boca o la lengua con alambres, echarse sobre vidrios rotos con el dorso desnudo y resistir el peso del arpista y el

87 «¡Cómo es que el cuerpo pudo actuar como refugio último de la propuesta de resistencia? El cuerpo es, según Freud, el constituyente primero de toda identidad. En una cita que ha devenido clásica Freud señalaba que 'el yo es primordial y fundamentalmente un yo corporal'», escriben Lemlij, Millones, Péndola, Rostworowski y Hernández (1990: 429) en su lectura histórica y psicoanalítica del Taki unquy.

violinista juntos, comer una culebra o una rana crudas, o un sapo, sin piel o enteras; pararse de cabeza sobre un palo muy alto o dejarse caer por una soga que cuelga de la torre de una iglesia, y hacer números acrobáticos sobre esa misma soga, son elementos extraordinarios, sólo comparables con los movimientos y la fuerza de quienes se sienten poseídos por una divinidad.

Sétima. Algunos de los elementos descritos por Guamán Poma como parte de la hechicería, aparecen como momentos de la «pasta» o las «pruebas». En el capítulo en el que Guamán Poma describe a los hechiceros comunes, escribe:

> Que los ydolos y wacas mayores que sacrificaua muy mucho el Ynga hazia Chinchay Suyo: Zupayco, Zupara Raura, Quichi Calla, Paria Caca, Caruancho Uallullo, Ayza Bilca, Pacha Camac, Ancolla, Anca Cilla, Carua Razu, Razu Bilca.
>
> De los Ande Suyos y del Ynga: una Cauri, Saua Ciray, Pitu Ciray, Acha Palla, Canacuay, Apo Tinya. De los Colla Suyos: Ausan Cata, Uillca Nota, Aya Yauire, Poma Canchi. De los FVCodesuyos: Coro Pona, Putina. Estos fueron los más estimados y sacrificados con mucho oro y plata.
>
> Otros hichezeros que uzan hasta agora: Toman un zapo, quitan la ponzona de la culebra y con ellos dizen que habla y da ponsoña a los hombres. Y otros, hablando con los demonios, toman el sapo y le coze la boca y los ojos con espinas y les atan pies y maños del sapo y lo entierran en un aguguero adonde se acienta su enemigo o del quien le quiere mal para que padezca y muera.
>
> Y allí no se muere el sapo, cino que padese. Y para esto tienen y crían y zapos y culebras y le da de comer y le sirue. Esto tubo un yndio, don Diego Suyca del pueblo de Santiago de Chipao. Su hermana propia fue hichezera y, ciendo corregidor Martín de Mendoza, le quemó las culebras en Hatun Lucanas y a los yndios fue desterrado a Guanca Bilca (Guamán Poma, 1980: 248).

Si se observan atentamente los textos de Guamán Poma y las «pastas» y/o «pruebas» como dos momentos de la danza de tijeras de hoy, las semejanzas saltan a la vista. También las diferencias, porque los 442 años que nos separan de 1565 están cargados de permanencias y cambios. Los bailarines del Taki unquy en 1565 y los danzantes de tijeras de hoy eran y son seres con una formación especial, con un poder espiritual y mental que las individuos comunes y corrientes no tenemos, y con una resistencia física extraordinaria. La palabra hechicería usada por Guamán Poma para hablar del Taki unquy debe ser tomada con extremo cuidado. Ningún danzante de tijeras admite ser brujo o hechicero. Su supuesto «pacto con el diablo», astutamente inventado por los curas españoles como un recurso para extirpar idolatrías e imponer su sagrado evangelio y aceptado por cada uno ellos ingenua o astutamente también, abre un espacio no resuelto de ambigüedad. Otra entrada a ese mismo espacio es el reconocimiento explícito por parte de los danzantes de la existencia del «daño» provocado por los adversarios y del ruego a los Wamanis

o Apus para protegerlos de los perversos deseos de sus rivales o de quienes los guían[88]. Este asunto es mucho más serio de lo que parece porque está de por medio el grave peligro de un accidente y de la misma muerte. El sentido o explicación de ésta toca un tejido complejo de cultura e historia; es decir, de explicaciones simbólicas inventadas y de causas efectivamente objetivas.

Cuando hoy los danzantes de tijeras comen ranas, sapos y culebras, atraviesan partes de sus cuerpos con alambres, agujas o espinas, se echan con los dorsos desnudos sobre trozos de vidrios de botellas rotas y soportan algo más de cien kilos, y se introducen espadas hasta el estómago, tratan de mostrar su valor, su resistencia, su capacidad de control mental sobre sus cuerpos. ¿Por qué todas las perforaciones con agujas, alambres, espinas y vidrios rotos no rompen vasos sanguíneos? Las pruebas de acrobacia bailando y acompañando la música con la melodía de las tijeras en palos a diez metros del suelo o en sogas que unen las torre de las iglesias y los techos de las casas o postes en las plazas principales de los pueblos, sin mallas de protección como en los circos, suponen una habilidad técnica, un arte y un notable coraje para arriesgar sus vidas. Sin una fuerza espiritual interior sería imposible asumir esos desafíos y correr esos riesgos.

Queda pendiente el acceso a un campo cubierto de más sombras que luces: ¿quiénes y cómo se encargan de hacer daño a los danzantes? No hay documentos con datos ni relatos contados[89]. Parece que hablar de este punto es una especie de tabú. En mi texto *Un buen danzante de tijeras recoge agua con una canasta: Informe etnográfico de una visita al departamento de Huancavelica tras las huellas de los Galas o danzantes de tijeras*, escribí:

> Es importante volver sobre la idea del «contrato» o «pacto» entre danzantes y dioses andinos. De modo general se ha creído que ese pacto es «con el diablo». La responsabilidad de esta versión debe ser atribuida sin ambigüedad alguna a la Iglesia Católica. Fue esta Iglesia la que trajo de España a América al personaje de ficción llamado diablo o demonio como encarnación del mal en oposición a Cristo y su Iglesia que serían la encarnación del bien. Desde su origen esta Iglesia considera a su Dios como «único y verdadero» y desde ese dogma o acto de fe tiene la convicción absoluta de que los dioses de las grandes civilizaciones y los millares de pueblos indígenas de América no son dioses sino simples formas de aparición del diablo. Los rituales indígenas fueron considerados «paganos». Desde el pudor y la aparente pureza de la Iglesia católica, las danzas de los llamados indios y también de los negros esclavos para celebrar el amor y el placer fueron consideradas como

88 En la biografía adjunta a este capítulo, «El Picaflor de Puquio» cuenta del accidente que tuvo en el Concurso Nacional de Danzantes de Tijeras en Lima, al quedar inconsciente por muchas horas. Él y su padre creen que fue objeto de un daño.

89 Ningún danzante acepta haber hecho daño a nadie, pero todos admiten que ese daño existe y que es necesario tomar precauciones para evitarlos.

> diabólicas. La sensualidad de los negros dio lugar a que una de sus danzas de mayor arraigo fuese llamada «son de los diablos.
>
> En la larga entrevista, el danzante «Lucifer» estuvo tentado de llamar diablo al Apu reproduciendo la versión de la iglesia. Él tiene la seguridad de que el Apu es poderoso y que por eso sea tal vez el diablo. Como migrante andino quechua y danzante de larga trayectoria, él, como todos sus colegas danzantes, se limita a vivir sus creencias a partir de pocas certezas, muchas dudas, vacíos y sin proponer buscar una visión de conjunto sobre la realidad. No hay en su pensamiento y vida elemento alguno de lo que interesa y preocupa a un antropólogo que trata de entender la coherencia mínima y las contradicciones propias de la compleja realidad pluricultural de Perú. En última instancia, lo que cuenta para él es que diablo o no, Apu o no, Dios o no, ese ser aparentemente indefinible, tiene poderes, es capaz de recoger agua en una canasta, como Juancitucha el danzante imaginario de la historia huancavelicana. Él pudo hacerlo, pero su rival no y por eso habría ganado el contrapunto. (Montoya, 2007: 29).

Queda para el futuro una posible **octava razón** que pruebe la filiación entre la danza de tijeras y el Taki unquy. En la documentación historiográfica conocida, el Taki unquy es llamado también «ayra». En la fiesta del agua, (yarqay aspiy) —la fiesta quechua más importante de los cuatro ayllus de Puquio— se llama «ayla» a un momento en el cual solteras y solteros se reúnen en las dos orillas de la acequia ceremonial, cantan, bailan, se enamoran y disfrutan de su libertad[90]. ¿Se trata de una misma palabra con una transformación de la r en l? ¿Se trata de dos cuestiones distintas? Nuevos documentos y trabajos etnográficos con más profundidad podrían ser útiles para responder a estas preguntas. Rafael Varón en su excelente estudio cree que «ayra» deriva de «ayampu», porque el color rojo de esa planta coincide con la pintura roja que los Taki unquy preferían (Varón, 1990: 359). En Puquio el «airampu» es una bebida casi ceremonial, que tiene exactamente el color mencionado por Varón y se le mezclaba con el aguardiente de caña, y ahora, con el alcohol industrial rebajado con agua. La transformación de ayra en ayla podría tener sentido.

Es pertinente ahora prestar atención a los problemas de mi argumentación. El principal es la ausencia de pruebas documentales escritas que den cuenta del proceso seguido por la danza en más de cuatro siglos. Aparecen, inevitablemente, los serios límites de la historia oral. Nadie recuerda lo que ocurrió hace cuatro siglos y cuando no se usa la escritura con un alfabeto u otras formas de escritura es muy difícil recordar. No se inventa una danza de la noche a la mañana; de una forma primaria se derivan diversas alternativas. Quedan pendientes algunas preguntas que aún no podemos responder: ¿qué bailaban antes los Taki unquy? A partir de cuándo se introdujeron el arpa,

90 El cuento «El ayla», de José María Arguedas, ilustra este juego de amor (Arguedas, 1967).

el violín y las tijeras. No es difícil suponer que entre 1560 y 1588, período de duración probable del Taki unquy, estos hombres al servicio de las Huacas no tocaban esos instrumentos porque habría sido un abierto contrasentido que propugnaran la separación radical de los españoles, renunciando incluso a los nombres españoles y, al mismo tiempo, se sirvieran de sus instrumentos de música. Su adopción y conversión en instrumentos prácticamente quechuas, fue, sin duda un acontecimiento posterior que por el momento, desgraciadamente, no podemos fechar.

Es posible también que la muerte como riesgo extremo entre los Taki unquy de 1565 y los danzantes de tijeras de hoy no tengan el mismo sentido y deriven de fuentes diferentes.

¿Cuánta fuerza tienen los argumentos de los autores que sostienen la inexistencia de vínculos entre el Taki unquy y la danza de las tijeras? Villegas cree que el Tusuy era una danza inca. Tusuy entonces y ahora es el verbo bailar en general y no sabemos de ninguna danza particular llamada así. El Puqllay era una danza particular para celebrar el amor entre los hombres y las mujeres y la fecundación de los animales. Los españoles llamaron carnaval a ese Puqllay (Lira, 1953), a partir de la similitud entre ambas fiestas de amor carnal.

Es sin duda cierto que en tiempos incas se bailaba con la música de la quena y la tinya. También con las antaras o zampoñas. Por lo tanto es razonable pensar que los Taki unquy se sirvieran de esos instrumentos. Suponer sin prueba alguna que la danza de las tijeras es inmemorial y fue creada para divertir a los asistentes a los diversos trabajos comunales, carece de toda seriedad científica. Villegas no dice nada sobre el contenido religioso de la danza y del Taki unquy, tampoco una línea sobre la coincidencia geográfica y no plantea la pregunta por qué esta danza del área chanka no fue bailada en el resto del imperio. En suma se trata de una propuesta endeble e insostenible.

La tesis del origen pre inca de la danza de las tijeras, propuesta por Cavero no resiste el menor análisis. Él afirma que la danza «mantiene hasta la actualidad su esencia andina vinculada a la cosmovisión y la religión tradicionales» (Cavero, 2001: 271). Sólo eso. Luego de hacer un trabajo de campo en Soras y observar de cerca varias fiestas de la danza de tijeras en la región, Cavero estaba en inmejorables condiciones para establecer el parentesco entre el Taki unquy y la danza de tijeras. No se detuvo a examinar las semejanzas y diferencias con el Taki unquy, y no supo extraer de sus propios cuadros estadísticos sobre los lugares donde se produjo esa rebelión, la conclusión de una misma geografía para la rebelión y la danza[91].

Para cerrar esta sección, agregaré algunas líneas sobre el nombre de la danza. «Danza de las tijeras» alude a un elemento secundario de la danza que sin embargo llama inmediatamente la atención. Si pensáramos sólo en

91 Tiene sentido una pregunta a Cavero: ¿si la danza de tijeras nada tiene que ver con el Taki unquy, qué hace un danzante de tijeras como personaje principal de la carátula de su libro?

su carácter sagrado ceremonial en directa relación con los Wamanis y Apus, denominarla Taki unquy sería lo más adecuado pero lo que manda es el uso y la tradición. La precisión académica corresponde a otra esfera de la realidad.

«El ensayo» en Puquio

El encuentro de danzantes en una de las cuatro plazas históricas de Puquio (sobre todo en Pichqachuri y excepcionalmente en la de Qayaw) tiene un carácter secreto. Nadie lo anuncia ni lo publicita. Sólo saben y van los interesados o, para hablar con mayor precisión, los iniciados[92]. Cuando los danzantes que siguen leales a la tradición de los clásicos ven que los asistentes a la misa y la procesión del Viernes Santo vuelven a sus casas, inician en las suyas una ceremonia de ofrenda a sus Wamanis preferidos y a los de la región[93]. Sacan de un lugar especial de sus casas una bolsa grande que contienen todos los elementos de «la mesa» que a lo largo de su vida fueron reuniendo a partir de la mesa que recibieron de los danzantes ya fallecidos. Los acompañan sus arpistas, sus violinistas y sus hombres de confianza o consejeros. Sobre la tierra de una habitación privada tienden una manta colorida, que sólo se usa para

92 Una gran parte de los llamados «mistis» de Puquio –palabra que resulta de una lectura quechua de la palabra castellana mestizo– no saben nada de ese encuentro. Los pocos que saben no se interesan porque les parece que se trata de una costumbre de indios y por lo tanto de poco valor. Los curas sí saben muy bien porque se trata de «un encuentro de los indios que tienen un pacto con el diablo».

93 «Tradicionalmente asociada a rituales propiciatorios para el buen desarrollo del año agrícola, la «danza de las tijeras» ha formado parte de las celebraciones del calendario festivo católico que comienza con el Viernes Santo —con la muerte de Cristo y termina poco antes de Navidad— con el nacimiento del Mesías. Pero por saberse que los mejores danzaq suelen hacer un pacto con el zupay (el diablo o ángel caído) para convertirse en los mejores bailarines, les está prohibido ingresar a las iglesias católicas (Arce Sotelo 2006, 33). A diferencia de los taquiongos, los danzaq bailan acompañados con instrumentos musicales (las «tijeras», el violín y el arpa) y no parecen llegar al «estado de posesión» de sus antecesores, aunque sí actúan como los intermediarios entre las comunidades andinas y los wamanis o divinidades de las montañas. Los doctrineros de indios del siglo XVII, en su esfuerzo por satanizar la religión de los incas, predicaron que al inicio de los tiempos fueron los ángeles caídos, arrojados del cielo, quienes cayeron e ingresaron en las montañas, ríos, puquiales y piedras que los indios adoraron como a dioses. En Ayacucho algunos informantes locales aseguran que los ángeles caídos viven en los cerros porque estos son los Wamanis, los espíritus de las montañas y mientras el Dios cristiano gobierna el Cielo, los ángeles caídos toman la forma de cóndores, operan como sus dioses locales y son invocados por los comuneros para que protejan a sus ganados y les den salud. Los danzaq –tal como se deduce de su indumentaria e instrumentos musicales– no prescribieron la cultura europea. Pese a ello en 1784, durante las reformas borbónicas su danza fue prohibida en el pueblo de San Juan Bautista de Circa por juzgársela como «un seminario de maldades y abominaciones contra Dios». También se decretó «cadena perpetua» a los danzantes de tijeras, pero esta abolición no surtió efecto pues otros documentos probatorios de 1800 siguen censurando la práctica de esta danza demoníaca (Cahill 2006,106-10).

este rito, y en ella preparan «la mesa»[94], colocan allí las illas o piedras que representan a los Wamanis, una concha spondylus grande, estrellas del mar, pequeñas cantidades de maíz, quinua, papas, una botella pequeña con vino, unos doscientos gramos de hojas de coca. Mascan coca y fuman cigarrillos en diversos momentos, antes, durante y después de la ceremonia. Ofrecen un brindis a cada uno de los Apus o Wamanis, derramando el vino en los cuatro extremos de la mesa. Piden a sus Apus la fuerza y el poder para bailar bien, resistir los posibles 'daños' deseados por sus adversarios o por personas ligadas a ellos; resistir también al poder o fuerza de las plazas —tierra y piedras— donde bailarán durante el año.

Después de esta ceremonia, el grupo va hasta el lugar sagrado del danzante —una catarata en alguno de los ríos, una laguna o un riachuelo donde se encuentre la sirena con la que hizo «un contrato» o no para bailar un determinado número de años—[95]. La fuerza de la tierra, de las piedras, del agua, del viento, de la luna y las estrellas, es absorbida por el danzante y sus músicos luego de un brindis ceremonial. Allí bailan y tocan, sin sus trajes de baile, vestidos sólo con la ropa común y corriente de todos los días. Las zapatillas y las hojas de las tijeras del atuendo ritual son las únicas que llevan para el Ensayo.

Hacia la media noche, el grupo vuelve a la ciudad y se dirige a la plaza acordada para el Ensayo. Se detiene más o menos una hora en una cantina cercana a la plaza para hacer tiempo, y «animarse» bebiendo unos tragos. Beben más los amigos, los que harán barra por el danzante a lo largo del ensayo. Entre la una y dos de la mañana llegan todos los danzantes a la plaza. En el Ensayo de 1997 hubo 14 danzantes y en el del 2001 también 14, aunque sólo dos estuvieron en ambos Ensayos, y una mujer, «La vengadorita», estuvo en el del 2001. Al llegar a la plaza cada grupo se dirige a la puerta cerrada de la Iglesia y el danzante hace una leve reverencia de saludo. No se persignan. Luego, buscan un lugar adecuado e inician el Ensayo, sin mediación alguna. No hay un maestro de ceremonias ni nada parecido. Desde fuera parece que se tratara de una reunión caótica porque desde la una y media hasta las nueve o diez de la mañana se producen los «atipanakuy», desafíos de uno contra otro, con sus respectivos arpistas y violinistas en siete grupos, separados por unos cuantos metros solamente. Los amigos e hinchas cercanos acompañan

94 Los quechuas dicen 'una mesa' o 'una misa'. Se trata de 'una mesa' y no de 'una misa'. El error deriva de confundir la E con la I porque el quechua sólo tiene tres vocales.

95 Cuando un danzante acepta hablar del tema dice que ese «contrato», que no podría ser otro que el pacto con los dioses andinos, mal llamado «pacto con el diablo», es celebrado por otros danzantes y no por él. En mi larga experiencia con ellos nunca he oído a nadie decir que pactó con el diablo. O que celebró pacto o contrato alguno. Lo más probable es que los danzantes tienen un acuerdo secreto de no aceptar jamás este hecho como un recurso de defensa para evitar sanciones y problemas con la Iglesia Católica. De otro lado, es posible que los danzantes jóvenes que provienen de los centros urbanos, Lima y las capitales de provincias, ya no tengan esos vínculos.

todo el tiempo a su danzante preferido. Otros, desde el público rotan su atención de un grupo a otro, pero son los menos.

Dos personajes particulares de la fiesta merecen especial atención: el consejero de cada danzante y el observador al que podría llamarse provisionalmente un agente comercial o pre empresario. El consejero, llamado capataz, es clave. Es una persona que conoce muy bien la danza de tijeras, sabe las virtudes y defectos del danzante a quien acompaña, conoce a la mayoría de competidores y si aparece alguno nuevo, debe verlo rápidamente para saber si es «superior» o «inferior», «más fuerte» o «más débil» que su dirigido. El aconseja con qué danzante enfrentarse y en qué momento. Obviamente, el propio danzante sabe de sus posibilidades frente a sus adversarios, pero el consejo sereno de su capataz es decisivo para seguir adelante.

Los observadores empresarios son personas enviadas por los responsables de las fiestas —conocidos como «cargontes» o «carguyuq»— en el circuito de lo que se llama las «fiestas costumbristas» de la región. El listado de distritos en las provincias de Lucanas, Sucre, Parinacochas y Páucar del Sara Sara coincide, en buena parte, con los lugares del Taki unquy y en los que podría denominarse un área de expansión. En función a su categoría (gruesamente «el mejor», «bueno», «regular», «aprendiz») cada danzante tiene una tarifa por bailar durante una semana completa o dos o tres días en las «fiestas costumbrista», o por una simple «presentación» de quince minutos o una hora en un teatro, un campo deportivo o un coliseo. Por su lado, los observadores empresarios, reciben el encargo de buscar danzantes de «primera» o «segunda», con un monto ciertamente variable en función de la negociación.

Picaflor, el danzante de 25 años reconocido como uno de los mejores en Puquio, en el año 2001, cobraba no menos de mil soles, por siete días de trabajo, fuera de pasajes, comida y pago del arpista y del violinista. En contraste, un aprendiz puede aceptar bailar por una simple propina.

La palabra «Ensayo», que designa esta ceremonia importantísima en Puquio, corresponde claramente a lo que ocurre: los jóvenes van a aprender viendo bailar a los consagrados y atreviéndose a desafiarlos. El recurso pedagógico se guía por dos principios: se enseña con el ejemplo y se aprende bailando y mirando a otro que baila mejor. La palabra es sólo un complemento o puede estar ausente.

Como suele ocurrir en los medios artísticos de todo tipo, en el Ensayo de Puquio puede verse también una competencia de vanidades. Cada danzante tiene un ego más grande que el de cualquier persona común y corriente. Los consagrados ven al resto por encima del hombro y la humildad es invisible. Cuando aparece podría ser sólo un recurso mientras dure el proceso de aprendizaje. Los maestros mayores, al borde del retiro, entre los 50 y 60 años lucen una serenidad que cubre su vanidad hasta casi hacerla desaparecer.

En el Ensayo de Puquio de abril del 2001, vi bailar por primera vez a una mujer. Se trata de Isabel Rivera Cuba, una joven estudiante del sétimo ciclo en

el Instituto Pedagógico de Puquio, de veinte años de edad y cinco en el circuito de presentaciones y de pequeñas «fiestas costumbristas» de dos o tres días. No es fácil para ella ser la segunda danzante mujer en Puquio luego del retiro de su hermana después de tener un hijo. Cuando ella bailaba en el Ensayo, mi hermano Luis A. Montoya —antropólogo, profesor de la Universidad San Agustín de Arequipa que me acompañó y me ayudó en parte de mi trabajo de campo— oyó la siguiente frase de un viejo comunero indígena de Puquio dirigida al danzante varón que había aceptado el desafío de bailar con ella: «¿No tienes acaso vergüenza de bailar con una mujer? Si eres hombre, mídete con otro hombre». Ella oyó la frase hiriente pero no le hizo caso y siguió bailando.

El ensayo y la danza de tijeras en Lima

Fue posible ver en Lima la danza de las tijeras gracias a los migrantes de los pueblos del área chanka. El flujo de migrantes quechuas monolingües y parcialmente bilingües de todos los Andes peruanos comenzó lentamente en los años cuarenta y se convirtió en masivo a partir de 1960. En 2007, el flujo continúa, aunque agravado desde 1985 tanto por la estructural necesidad de salir como consecuencia de la guerra comenzada por Sendero Luminoso en 1980. Más de un millón de desplazados, principalmente de la Sierra central y sur y de la Amazonía central, ha incrementado el número de migrantes sobre las ciudades medias como Huamanga, Huancayo e Ica, y, sobre todo, Lima. Los núcleos indígenas en Lima iniciaron una nueva vida a través de dos vertientes principales: su esfuerzo por adaptarse a la vida urbana con otra cultura y otra organización social del espacio y su necesidad de reproducir y de recrear, al mismo tiempo, lo más importante de su cultura quechua. Aprender el castellano, lo más rápidamente y lo mejor posible, ha sido y sigue siendo el instrumento principal para vivir en ciudades hostiles y ajenas.

Agrupados por vínculos de parentesco y de pertenencia a un mismo pueblo, (comunidad, parcialidad, o distrito) los migrantes formaron asociaciones de residentes en Lima, siguiendo el ejemplo de las asociaciones provinciales y departamentales formadas por los migrantes de las clases altas andinas, surgidas en los años veinte y treinta del siglo XX. En el Club Departamental Ayacucho o en el Centro Lucanas, por ejemplo, no hubo espacio suficiente para los indígenas que llegaban de los distritos, comunidades y caseríos, de los interiores de cada provincia. Era preferible formar nuevas asociaciones para sentirse a gusto entre iguales. Por iniciativa de Julio Pickman, un profesor ejemplar, nacido en Chilques (Puquio) se fundaron las federaciones de instituciones de cada una de las provincias de Ayacucho y, finalmente, la Asociación Departamental de Instituciones de Ayacucho. Cada uno en lo suyo, cada quien en su lugar, era y es el principio de organización social. Puede tener cierto interés contar aquí una breve historia ocurrida entre los migrantes de Puquio en Lima. En los ca-

lendarios religiosos de los llamados «mistis» y de los «naturales» o indígenas quechuas destacan dos fiestas mayores: la del Señor de la Ascensión de Puquio, y el Yarqa aspiy, limpieza de las acequias o fiesta del agua, en mayo y agosto-setiembre, respectivamente. Los naturales indígenas viven las religiones cristiana y andina quechua de modo separado y complementario. Por el contrario, a los «mistis»[96] la fiesta del agua no les interesa en absoluto porque se trata de «una tradición de indios». Una reproducción de la imagen del Cristo puquiano de la Ascensión fue el punto de partida para la reproducción y recreación de esta tradición religiosa en Lima. Los mistis consideran que esa es su fiesta y no tuvieron la amplitud o apertura suficientes para tratar con un mínimo de consideración a los migrantes de origen indígena, devotos como ellos del Señor de la Ascensión. Ese mal trato dio lugar a que el grupo de migrantes de origen quechua y campesino optara por mandar hacer una nueva réplica del Cristo de Puquio y celebrar su fiesta por su propia cuenta[97].

Celebrar el Ensayo de Puquio en Lima es una novedad, consecuencia de la importancia que Lima tiene para el presente y futuro de la danza de tijeras. En ninguna de las cuatro regiones donde se baila (Ayacucho, Huancavelica, Apurímac y Arequipa) existió el oficio independiente de danzante. Ganarse la vida como danzante de tijeras es una posibilidad para unos pocos elegidos que el mercado artístico ofrece a través de los circuitos de Lima, el extranjero, algunas ciudades como Cusco y decenas de pueblos donde se celebran las llamadas fiestas costumbristas. Antes que danzante un hombre y una mujer eran agricultores, ganaderos o ambas cosas a la vez. Sobre esa base se puede ser además, arpista, violinista, ceramista, imaginero, artista pirotécnico, sabio curandero y consejero. Los servicios artísticos se ofrecían a cambio de alimentos: carne, maíz, papas dentro de la estructura clásica de una sociedad fundada en la reciprocidad sin mercado y sin moneda. Cuando empezó a formarse una economía mercantil, el dinero sustituyó en parte al intercambio directo de servicios por servicios y va convirtiéndose en el medio principal para tener acceso a esos mismos bienes y servicios. Bailar a cambio de dinero y especializarse para solo bailar como recurso de vida fue una novedad en el siglo XX. En Lima las posibilidades de ser danzante de tijeras y agricultor ganadero, al mismo tiempo, no existen. Vendedor ambulante es el oficio más importante, la fuente mayor de ingresos. Lo que se gana como artista es un complemento salvo contados casos de artistas estrellas que sólo se dedican a bailar. Los mercados de trabajo y artístico son enteramente ajenos a la cultura andina orginaria, pero decisivos para la reproducción parcial de esa cultura.

96 'Misti' es la palabra que resulta de una lectura quechua de mestizo que convierte la e en i. No quiere decir literalmente mestizo sino terrateniente, gran propietario, patrón, señor.

97 Un detalle adicional para entender mejor la historia que acabo de contar: los migrantes de origen quechua y campesino tienen más éxito económico que los mestizos. El peso de los apellidos de familias dominantes del pasado sin poder económico alguno ya no es suficiente para reproducir las viejas diferencias.

Sobre esa base estructural, en determinados momentos del año es posible pensar que hay más danzantes en Lima que en Puquio del mismo modo que no hay duda alguna en afirmar que la población de la provincia de Lucanas, por ejemplo, es más numerosa fuera que dentro del departamento. Reproducir el Ensayo de Puquio en Lima significa adaptar la costumbre a un contexto diferente y recrearla. No hay plaza alguna de Lima que reúna las características de Piqachuri o Qayaw, en Puquio. La posibilidad que queda es realizar el espectáculo en un local cerrado, que pertenece a una asociación de migrantes o a una empresa de espectáculos andinos como la del jirón Abtao, en La Victoria, (cerca del Hospital Almenara). Hacer un espectáculo de música y danza el Viernes Santo como en Puquio está prohibido en Lima; queda por lo tanto el consuelo de realizarlo el miércoles o a lo sumo el jueves. Tiene poco sentido que en Lima los danzantes bailen sin sus vestidos de gala. Ya no se trata de un encuentro entre los jóvenes y los maestros consagrados para aprender y enseñar, sino simplemente, una oportunidad más para bailar. Los maestros, como don Eugenio Páucar o don Cirilo Inka cuentan que en Puquio o Andamarca no se tenía la costumbre de «bautizar» los nuevos vestidos de los danzantes. Este «bautizo» es una novedad en Lima; responde al interés del joven danzante de buscar padrinos y madrinas, personas consideradas importantes que pueden ayudarlos en sus carreras así como la intención de recuperar por lo menos una parte del dinero gastado en un nuevo y caro vestido de baile.

La fiesta del agua de los cuatro ayllus clásicos de Puquio: Pichqachuri, Qayaw, Chawpi y Qollana y la danza de las tijeras son dos de las grandes tradiciones quechuas reproducidas y recreadas en Lima. El espacio y el tiempo son dos factores decisivos para bloquear la reproducción simple de las fiestas y para crear las condiciones para recrearlas. ¿Dónde celebrar en Lima una fiesta que en Puquio se celebra en los cerros, la laguna, las calles y la plaza del barrio urbano? ¿Es posible pasar siete días de fiesta en Lima? Las dos preguntas son claves. Por el proceso de dominación social y de organización clasista del espacio en Lima, los migrantes andinos en general no cuentan con lugares adecuados para celebrar sus fiestas. Los campos deportivos de los colegios y de los municipios, así como algunos locales relativamente grandes de las asociaciones de migrantes o locales de empresarios privados son las únicas alternativas: siempre en condiciones generalmente lamentables, con servicios higiénicos en pésimo estado y, a veces, sin sillas para que personas mayores puedan ver un espectáculo de muchas horas con un mínimo de comodidad. El trabajo agropecuario en los andes permite que una familia tome una semana para divertirse en su fiesta patronal sin que su ausencia represente un peligro para obtener los ingresos necesarios. En Lima, no. Por lo tanto, se impone una reducción tanto en el espacio como en el tiempo. De un lugar enteramente abierto a uno cerrado: de siete días a uno o, a lo sumo, a una noche (de víspera) y un día central. Nada más.

Transformaciones de la danza de tijeras en Lima

El espectáculo ofrecido por los danzantes de tijeras en Lima ofrece algunas novedades y muestra un conjunto de transformaciones muy importantes:

A. La distinción entre una «participación en una fiesta costumbrista» y una «presentación». La **primera** remite a un circuito regional de fiestas de siete días, en plazas serias, grandes y «de mucho poder»: es decir, de peligro para los danzantes. Allí los danzantes bailan aproximadamente cinco horas diarias o 35 semanales y enfrentan a un público que conoce muy bien la danza y que tiene un juicio crítico muy severo. La **segunda** corresponde a una participación simple de quince minutos a una hora, en un teatro, un colegio, una universidad, un coliseo, sin dificultad alguna y frente a un público que sabe muy poco o nada de la danza. Un espacio intermedio para una «presentación» es una «fiesta costumbrista en Lima» de aproximadamente tres o cuatro horas efectivas de baile y nada más. Cuando los danzantes de tijeras aparecen en la televisión (noticiarios, reportajes) lo hacen en segundos o algunos minutos sin que los televidentes tengan la posibilidad de saber nada sobre el fondo de la fiesta. El periodismo común y corriente, opta por mostrar los momentos más llamativos y duros de la danza («pruebas» y «pasta»: escenas de fakirismo, comer una serpiente o una rana, etc.). Como consecuencia, es fácil que el público piense que la danza es una costumbre «salvaje» o «de salvajes».

B. Al reproducir el Ensayo de Puquio en Lima, como se trata de un espectáculo público por el que se paga, bailar con el vestido de gala es un requisito indispensable. El público paga una entrada para ver a los danzantes vestidos de luces. La función de enseñanza y aprendizaje deja de ser importante y se hace una concesión a la Iglesia Católica al adelantar la fecha, puesto que en Lima se cumple la prohibición de ofrecer algún espectáculo el Viernes Santo. En Puquio, el ensayo se hace precisamente el viernes después de la procesión de Cristo Yacente («muerto», en un ataúd). Por otra parte, el ensayo no se hace frente a una iglesia debidamente cerrada sino en un local para espectáculos diversos. Además, se recrea o reinventa la tradición al agregar un momento de danza de tijeras dentro de las celebraciones religiosas católicas de patrones y patronas de los pueblos andinos. El fundamento de esta innovación es enriquecer el espectáculo con una danza de prestigio, dentro de la lógica de complementariedad religiosa antes que de confrontación.

C. Lima es una plaza fácil, sin poder alguno, ajena a la vieja tradición del Taki unquy; por eso, los danzantes no requieren de ofrendas grandes y especiales a los Wamanis. Se trata simplemente de presentaciones breves en general y de 24 horas en la reproducción de fiestas patronales o de las fiestas propiamente indígenas quechuas como la del agua. Un componente importante de esta facilidad

tiene que ver con la particularidad del público. En los circuitos duros o fuertes de los pueblos como San Cristóbal, Andamarca, Huacaña, Morcolla grande, Morcolla chica, Chilques, por ejemplo, el público conoce bien la danza y distingue con precisión cuándo los danzantes, arpistas y violinistas son buenos o no. Ese público es duro, inclemente con los que empiezan, saben poco, o presumen de saber mucho; protesta, exige, abuchea y hasta insulta. No hay nada parecido a un público complaciente como el limeño o peruano de regiones donde no hay tradición de la danza. Cuando el público que asiste a un teatro o a un set de televisión, ve una danza que no conoce, carece, —obviamente— de juicio crítico. La complacencia comienza precisamente ahí.

D. En Lima y en parte de los Andes se ha formado un mercado de trabajo, con circuitos para danzantes de primera, segunda o tercera categoría. En el prólogo que escribí para el libro *Los Dánsaq* de Lucy Núñez, señalé:

> La conversión del valor de uso de la plástica andina en valor de cambio de una mercadería más que llega al mercado, mostrada por Mirko Lauer en su *Crítica de la artesanía* (1982) se reafirma como tendencia estructural de la sociedad peruana plenamente demostrada también en el caso de la danza de tijeras. El paso de lo sagrado al espectáculo comercial es el rumbo que el capitalismo dependiente ofrece como vía de cambio a una buena parte de lo que es indígena en el Perú. En efecto, los portadores de la cultura quechua en Lima son, antes que nada, migrantes en busca de trabajo. El mercado del espectáculo en Lima ofrece al migrante sin trabajo la posibilidad de convertirse en artista pagado. Pocos logran vivir exclusivamente de ese trabajo; para el resto, los ingresos derivados de la condición de músico, danzante o cantante, son un complemento importantísimo de sus ingresos (Montoya, 1991 b).

No hubo en el pasado el oficio de danzante de tijeras en el sentido preciso de una persona que con su trabajo como danzante pudiera obtener los ingresos para vivir y sostener una familia. Todos los danzantes han sido en los Andes agricultores y ganaderos. Los migrantes en Lima son ahora, sobre todo vendedores ambulantes cuya característica principal es la precariedad. Un vendedor de choclos hervidos con trozos de quesos en una plaza de La Victoria es un excelente danzante de tijeras. Un vendedor de helados que camina 20 o 40 kilómetros los sábados en las playas de Lima es un violinista de primera categoría. Un vendedor de casetes de música en un pueblo joven de Chorrillos es un arpista notable.

El primer circuito, de mayor prestigio, establece un puente entre Lima, Europa, Japón, Estados Unidos y algunos países de América Latina. Pocos son los elegidos para esos viajes. De las giras queda un ahorro significativo, sin duda, pero se trata de dos o cuatro semanas de trabajo y nada más. No tenemos aún información precisa ni estudio alguno sobre las condiciones en

las que los artistas andinos son llevados fuera por quienes cumplen la función de empresarios. El segundo circuito está formado por las fiestas llamadas costumbristas en las plazas duras de los pueblos andinos. Siete días de trabajo intenso, competencias severas, público duro. Cualquier danzante no es contratado para estas plazas. El tercer circuito corresponde a la celebración de fiestas patronales en Lima. El compromiso es de 24 horas, (víspera y día). El cuarto circuito es de danzantes en los Andes, que no tienen aún la suerte de ser invitados al circuito en Lima. Finalmente, el quinto circuito, muy pequeño, corresponde a jóvenes hijos de migrantes nacidos en Lima que quieren ser danzantes. Las fronteras entre los circuitos no son rígidas. Nada hay rígido en el mundo de la danza de tijeras como el resto de la cultura andina quechua por una razón mayor: no existe una instancia de control, que con algo de poder y legitimidad pueda decir qué es y qué no es parte de la tradición. Cada uno hace lo que buenamente quiere y puede. Como todo cambia y las tradiciones se reiventan día a día no hay espacio para ningún tipo de control o de ortodoxia. No existe un espacio de crítica especializada como los que hay para las bellas artes (literatura, cine, teatro, plástica, escultura, música de cámara, etc.). Sólo quedan los aplausos con su importancia y su ambigüedad.

E. Hay consenso generalizado sobre una transformación igualmente importante: hay ahora más acrobacia, agilidad, e invención o recreación de nuevos pasos y figuras. Es apreciable la influencia de los danzantes huancavelicanos en esta transformación. El encuentro de una música de alta calidad con el ritmo del danzante y la melodía de sus tijeras sigue siendo algo muy particular de los danzantes ayacuchanos.

F. ¿Y las mujeres?, ¿por qué no? Nunca en la tradición andina hubo mujeres danzantes de tijeras. En el último tercio del siglo XX las mujeres aparecen con fuerza creciente en cada uno de los espacios de la vida y la cultura, reclamando sus derechos y plena igualdad con los hombres. ¿Por qué nosotras las mujeres no podríamos ser danzantes de tijeras? se preguntaron varias jóvenes; entre ellas, «Llullu Killa» (luna tierna) la primera danzante de Andamarca y Ayacucho. Nadie tiene legitimidad o investidura alguna para decir no e impedir que las mujeres hagan lo que quieran. La tradición tiene menos fuerza de lo que se supone. Con dos frases simples como «Los tiempos cambian» y «todo cambia» es suficiente. Alguien dice hoy, con algo o mucho de rabia: «no es posible, dónde se ha visto que una mujer baile con las tijeras». Dentro de 30 años no tendrá sentido preguntar por qué las mujeres bailan si ellas logran imponerse. El desafío es grande. Ellas lo saben.

G**.** En Lima se reinventa la tradición: danzantes mayores, ya retirados como don Eugenio Pauccar y don Cirilo Inca afirman que nunca en tiempos de ellos se «bautizaba» la ropa del danzante. En mi infancia en Puquio nunca vi una

ceremonia parecida. Desde hace 20 años, los danzantes en Lima «bautizan» su ropa nueva. Buscan una o dos parejas de personas con prestigio y aparentemente altos ingresos (personalidades se les llama en Lima) con el abierto propósito de contar con su ayuda económica para recuperar por lo menos una parte del dinero gastado en el traje de terciopelo y espejos y para contar con su apoyo para promover sus carrera artística. El principio de reciprocidad propio de la cultura andina explica la innovación del «bautizo»[98]. Con los años, el «bautizo» de la ropa será considerado como parte constitutiva de la tradición de la danza de tijeras.

Puedo mencionar un ejemplo más de este rico y complejo proceso de reinvención de la tradición. La Comisión Nacional de Camélidos Sudamericanos, CONACS, ha revivido el «Chaqu» inca de las vicuñas en la Reserva Nacional de Galeras. En junio se encierran millares de vicuñas en un cerco muy grande para esquilarles la lana y luego dejarlas libres. Como Galeras es parte de la provincia de Lucanas y esta es uno de los grandes espacios de la danza de tijeras y fue uno de los lugares donde tuvo lugar la rebelión del Taki unquy, va afirmándose, año a año, un Concurso Nacional de Danza de Tijeras. La belleza de la danza, de las vicuñas y de la pampa de Galeras es extraordinaria.

H. El calor del verano limeño y costeño en general crea problemas nuevos a los danzantes. El viejo vestido de espejos con una montera de lana de oveja, muy pesado y caliente es, sin duda inadecuado. Reemplazar las viejas sandalias de cuero de llama por las zapatillas deportivas y servirse del tecnoport (esponja, «dunlopillo») para que el sombrero o montera pese menos, fueron innovaciones técnicas de gran importancia. Benito Tomayro, «Mullicha» —mollecito— un arpista puquiano, ya desaparecido, contó a Lucy Núñez:

> Yo hago la ropa de los danzantes: por ejemplo, el sombrero era de lana de oveja y para comprarlo tenía que ir a la sierra, nomás. Me costaba mucho. Y después, cuando estaba pensando cómo hacer el traje y el sombrero, cuando han venido los danzantes a Lima han hecho de canasta o de un trapo muy grueso. Pero yo he inventado el sombrero de esponja. Ahora el que menos tienes eso, ahora pues. Yo he imitado los sombreros de lana de oveja acá, antes estaba haciendo el sombrero deforme, con trapos. Con un trapo grueso…
>
> He puesto la esponja sobre el sombrero de lana de oveja, para que tome la forma del sombrero y lo he pegado con terokal (Núñez, 1990: 88-89).

I. ¿Una escuela de danzantes de tijeras? ¿Por qué no? Rómulo Huamaní, «Quri sisicha» —hormiguita de oro, uno de los danzantes de tijeras más fa-

98 No siempre se cumple el principio de reciprocidad porque hay algunos danzantes muy egoístas que tratan de recibir todo lo que pueden ofreciendo a cambio poco o nada. La condición de pobreza es un elemento que debemos tomar en cuenta, pero es insuficiente.

mosos dentro y fuera del país— intentó abrir una escuela con el patrocinio del Instituto Nacional de Cultura.

¿Cuál podría ser el porvenir de la danza? Su desritualización parece asegurada. Su entrada en los circuitos comerciales desde hace aproximadamente cincuenta años es la razón de fondo para su conversión en un espectáculo que día a día va perdiendo su contenido religioso y ritual. Podrán aprenderla todos y todas las que quieran, como la marinera de hoy. La posibilidad de guardar por lo menos parte de su razón histórica depende de una voluntad política desde el gobierno del país. Las voluntades de los danzantes no son suficientes.

CAPÍTULO 6

CONQUISTA DE ALMAS: NUEVAS BATALLAS CONTRA LA ESPIRITUALIDAD ANDINA

> Vienen tiempos de cosecha, vienen tiempos de prosperidad». «Gran conquista de la prosperidad: Dios es consuelo, amor, esperanza, prosperidad. (Iglesia pentecostal brasileña «Dios es amor»).
>
> El éxito de la Iglesia y de los programas de radio y televisión estaba basado en una fórmula infalible creada por el obispo Macedo: la terapia espiritual. Trabajábamos directamente con las emociones de las personas. (Justino, 1955: 47).
>
> Generalmente entrevistábamos a los endemoniados, y para mostrar al respetable público el poder que teníamos sobre ellos hacíamos que las personas caminen de rodillas alrededor de la Iglesia, golpeen sus cabezas con nuestros pies, ladren y hasta que imiten a las gallinas, cerdos y otros animales. Eso dependía de la imaginación de cada pastor (Justino, 1955: 41).

Los migrantes andinos quechuas que llegaron a Lima en el segundo tercio del siglo XX (1933-1966) eran en gran parte católicos confesos y, al mismo tiempo, creyentes clandestinos en Wamanis, Apus, Achachilas y Hirkas, nombres diversos para los seres que en su imaginario pueblan cada uno de los cerros del vasto territorio andino. Esta calificación de creyentes clandestinos merece una breve explicación. Convencidos de que su Dios era «único y verdadero», los frailes católicos calificaron de demonios a todos los otros dioses del mundo, destruyeron los templos, incendiaron los lugares sagrados, mataron a muchos sacerdotes indígenas y persiguieron a quienes seguían firmes en sus creencias. La dura y sangrienta confrontación que supuso la política de «extirpación de idolatrías» se apaciguó con el tiempo. Más de cuatro siglos después, los descendientes de los vencidos ya no viven ni sienten ese conflicto serio o profundo entre ambas religiones, pero es evidente el primado de lo católico sobre toda religión indígena en general y andina en particular. Del mismo modo que hay una verticalidad con múltiples pisos ecológicos para sembrar productos diversos desde abajo, más abajo, arriba y más arriba, es pertinente pensar en una complementariedad de las religiones católica y andina.

Cuando un migrante parte de un ayllu cualquiera de los Andes peruanos rumbo a Lima, la familia ruega a un santo o santa de la Iglesia pidiendo su bendición. Al mismo tiempo, pero no siempre, por encargo de la familia, un sacerdote indígena (Altumisayuq o Awki) prepara una ofrenda para el Apu

pidiendo su recomendación para que los cerros de Lima, hermanos o primos hermanos de los cerros andinos, los protejan en esa aventura. Se trata de una misma solicitud para una doble protección.

Una vez instalados en Lima, los migrantes andinos del área cultural huamanguina o ayacuchana (todo Ayacucho, toda Huancavelica, parte de Arequipa y de Apurímac) guardan estrecha relación con sus familiares, amigos y paisanos y un vínculo religioso fuerte tanto con los santos y santas patrones y patronas de sus pueblos como con los Apus a través de la fiesta del agua y la danza de tijeras. De un lado, el calendario católico —tan rico en múltiples fiestas a lo largo del año— queda reducido a la celebración del santo o santa, patrón o «patrona» del pueblo de origen y, de otro, a la fiesta grande del Agua o a algunas ofrendas privadas para la Pacha Mama y los Apus. El hábito de la misa semanal no es parte de la tradición católica de migrantes de los ayllus, pero sí lo es en parte de los migrantes provenientes de los antiguos estratos medio y alto.

Iglesias en los primeros pasos de Villa El Salvador

Cuando en 1971 llegaron los sin techo a la Tablada de Lurín en lo que vendría a ser después Villa El Salvador, no había ninguna iglesia. Sólo un arenal extenso, una 'chanchería' y un cerro grande llamado «Camote». Era un campo abierto. Una parte de la Iglesia Católica echó a los migrantes de las cercanías del colegio La Inmaculada y otra parte los acompañó desde los primeros días de su llegada a la Tablada de Lurín. Las ofrendas a los Apus se hicieron en el Cerro Camote, el más próximo a la llamada «chanchería», hasta que más o menos quince años después fue ocupado por una enorme antena de televisión y cercado con alambres electrificados para evitar los ataques de los comandos de Sendero Luminoso. Desde entonces los creyentes andinos quechuas en los Apus no tienen un cerro sagrado, se ven obligados a pedir permiso para celebrar sus ritos en la explanada del Monumento a Pachacamac y a través del Grupo Ayllu buscan la adjudicación de un cerro propio en los contrafuertes de los distritos de Villa María del Triunfo y Villa El Salvador que esté enteramente consagrado a sus ritos.

Los protestantes evangélicos y pentescostales aparecieron varios años después, cuando ya los pobladores de Villa tenían el servicio de agua por cisternas, luz, mercados, escuelas y servicios de transporte. El sacerdote católico Eugenio Kirke cuenta:

> Prácticamente había dos iglesias, una pequeña comunidad de Testigos de Jehová, un grupito de la Iglesia Bautista, la Iglesia Adventista y un poco de grupitos de Pentecostales. Fue por el año de 1974. Eran muy pequeñas comunidades y no figuraban por acá, hay ciertas razones por eso. Primero quisiera mencionar la de

> los mormones que ahora están entrando; parece, según su manera de funcionar, no entran cuando el pueblo está muy comprometido, es decir desde sus inicios, esteras, palos y arenas.
>
> Los mormones aparecen cuando el pueblo ya está más o menos andando, y esto se prueba cuando averiguamos dónde están los mormones ahora. Ellos están en las partes de Villa más antiguas, pero si usted va a los lugares periféricos no están. Ahora los otros grupos no progresaban tanto al principio porque hubo un sentir en mucha gente del pueblo, sobre todo la gente del pueblo que estaba comprometida de una u otra forma en la organización. Dirigentes o gente participando en sus asambleas o reuniones consideraban a los grupos, o como llamaban ellos a las sectas, que no favorecían y los miraban un poco mal por participar en esas cosas. Para ellos eso es política en contra de su mística, que dicen, por ejemplo, que este mundo está perdido, está condenado y lo único que lo va a salvar es Dios y el fin del mundo está cerca además. Entonces para qué participar, [participar] es política y la política es mala también (entrevista de Rodrigo Montoya con el sacerdote católico Eugenio Kirke, en Villa El Salvador, 1998).

A los evangélicos y pentecostales no les interesa la política; la religión para ellos supone sólo un compromiso individual y familiar, no comunitario o social, en el sentido más vasto del término. Eugenio Kirke, un sacerdote católico irlandés afincado en el Perú desde hace más de treinta años, (primero en Apurímac, tres años, y luego, todo el tiempo en Villa) identificado con la teología de la liberación del padre Gustavo Gutiérrez, sitúa sus diferencias con los evangélicos en el terreno de la defensa de la vida y en no esperar que la justicia llegue después de la muerte[99]. En otros términos, una pequeña parte de los católicos se definen como cristianos luchadores en oposición a los evangélicos que serían hasta cierto punto defensores del orden establecido. Dice el padre Kirke:

> Nosotros, en cambio, como vemos el Perú, es luchar por la vida. Para nosotros lo central de la fe nuestra, como católicos cristianos, nuestro Dios es Dios de la vida, no Dios de la muerte. Entonces hay que apostar para luchar por la vida en todos sus aspectos y luchar, por lo tanto, contra la muerte en todos sus aspectos, contra la desocupación, el hambre, la miseria, la parte de la dignidad humana, por la instalación de la luz, el agua; por estos servicios que es la parte de la vida del ser humano. Y por lo tanto, es según el plan de Dios. Dirigentes me decían a mí, al principio, nosotros luchamos por este pueblo, pero la religión no está de acuerdo con luchar. Yo dije, está de acuerdo con luchar, más bien dije que un cristiano que no lucha no es cristiano. Me decían sí, es así, estamos con nuestra religión y eso es lo que queremos. Entonces, yo dije ninguna contradicción,

99 Eugenio Kirke fue apresado por la policía por participar en la primera gran marcha de protesta de Villa El Salvador, en 1976.

> más bien el Dios nuestro es el Dios que quiere la vida y la vida en abundancia, según la frase Cristo: «He venido para que ustedes tengan vida y que tengan en abundancia». (Entrevista de Rodrigo Montoya con el sacerdote católico Eugenio Kirke, en Villa El Salvador, 1998).

Esta habría sido la razón por la que los pobladores de Villa El Salvador no aceptaron a los movimientos religiosos evangélicos y pentecostales en los primeros años:

> Entonces, por eso no hubo mucha aceptación por las sectas, en esos años… por parte de la gran masa de la población. El viraje se produjo cuando cayó el optimismo que hubo en el pueblo, esta idea del compromiso de sentir servicio a los demás, y cayó esta mística en un individualismo; eso es lo que está cambiando en «sálvese quien pueda» como dice la frase, mucho individualismo y el evangelismo en gran parte contribuye a eso. Según la mística de los evangélicos, individualismo, claro ellos viven en comunidad pero son muy encerrados entre ellos, son salvados y los demás son perdidos, los demás que no están con ellos responden al neoliberalismo (entrevista de Rodrigo Montoya con el sacerdote católico Eugenio Kirke, en Villa El Salvador, 1998).

Religiones en el mundo y en Perú

Villa El Salvador es una pequeña muestra de la silenciosa batalla que los nuevos movimientos religiosos libran en prácticamente todo el país por conquistar las almas de las personas, y, en particular, por alejarlos de la Iglesia Católica, su adversario principal. Esta se defiende, apropiándose de las técnicas pentecostales para llegar a los sentimientos de los creyentes y servirse de sus emociones más sentidas. Es pertinente ofrecer algunas cifras disponibles sobre las religiones en el mundo y en el Perú[100]. Siguiendo las cifras de la Enciclopedia mundial del cristianismo, 33% de la población mundial se reclama cristiana; existen 33 820 denominaciones cristianas en 138 países cuyos fieles pertenecen a 8900 pueblos diversos, que hablan unas 7000 lenguas. Habrían 10 000 religiones en el mundo; entre éstas las que más creyentes tienen serían los musulmanes con el 18,9%; los católicos con el 17%; los cristianos no católicos también con un 17%; los no creyentes y ateos con un 15%; los hindúes con el 13,3%; un grupo de religiones chinas con el 6,6% y el budismo con el 6% (Pérez Guadalupe, 45).

En 2002, la cantidad de creyentes en religiones protestantes en Perú habría sido la siguiente:

100 Desgraciadamente no tenemos información en los censos nacionales; a pesar de esta deficiencia, los cálculos ofrecidos permiten tener una primera visión aproximada

Iglesias evangélicas	2 500 000
Adventistas del Séptimo día	527 238
Israelitas del Nuevo Pacto	200 000
Testigos de Jehová	78 904
Mormones	50 000
Otros	60 000
Total	**3 415 142**

Fuente: José Luis Pérez Guadalupe, 2002, *Ecumenismo, sectas y nuevos movimientos religiosos*, Lima: Ediciones Paulinas, p. 295[101].

El teólogo Pérez Guadalupe plantea una pregunta clave desde el punto de vista católico: «¿Qué grupos desde la perspectiva católica, podemos considerar realmente cristianos y qué grupos no?, ¿son realmente cristianos y qué grupos no? En ese sentido queremos saber con quiénes podemos hacer realmente un diálogo ecuménico y con quiénes un diálogo interreligioso, dentro de una línea de pluralismo y de apertura» (Pérez Guadalupe, 2003: 159). El teólogo antropólogo establece en un cuadro resumen de la página 188 de su libro tres grupos con los cuales la Iglesia Católica podría tener una política de unidad. El primero sería los «Grupos cristianos», en particular las Iglesias Evangélicas reunidas en el Concilio Nacional Evangélico del Perú; el segundo está formado por los «Grupos de inspiración cristiana», entre los cuales están considerados los Testigos de Jehová, Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos días (mormones), Adventistas del Séptimo Día y la Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal (AEMINPU); el tercero, los «Grupos de inspiración no cristiana»: Hare Krihna, Mahikari, Fraternidad Universal, Moon, Alfa y Omega, Rama y otros. Desde esa aproximación, el autor excluye del cuadro a las iglesias pentecostales; en particular a la Iglesia Universal del Reino de Dios y la Asamblea de Dios, Dios es Amor, movimientos religiosos creados en Brasil y, como mostraré después, de expansión reciente en el mundo entero y también en Perú. Sorprende la exclusión de los pentecostales en esta particular clasificación de un ecumenismo limitado de la Iglesia Católica peruana, porque los pentecostales tienen una innegable inspiración en la Biblia como guía de toda su prédica. No es el caso de los Hare Krishna o los otros movimientos religiosos del tercer grupo. Una probable explicación de esta exclusión podría ser encontrada en el rechazo de la Iglesia Católica por parte de los pentecostales. Una de las conclusiones de una encuesta sociológica de nivel académico serio en Río de Janeiro, en

101 José Luis Pérez Guadalupe es un teólogo católico, educador y antropólogo, autor de los libros *Las sectas en el Perú* (Centro de Ediciones Paulinas, 1991), *¿Por qué se van los católicos?* (Centro de Ediciones Paulinas, 1992), *Ecumenismo sectas y nuevos movimientos religiosos* (Centro de Ediciones Paulinas, 2002). Su perspectiva es el ecumenismo entendido com o una propuesta de unidad y unificación de todos los cristianos.

1992, fue: «Los evangélicos se perciben como militantes de una gran confrontación espiritual. 89% cree en la existencia de religiones demoníacas. 95 % de ellos atribuye este carácter a Umbanda y al Candomblé; 30 % cree que el propio catolicismo es una religión demoníaca». (Fernandes, 1998: 143). Sería comprensible, en consecuencia, que personas consideradas como ángeles y demonios no puedan sentarse a una mesa para conversar sobre su posible unidad y salvación común[102].

Batallas de las iglesias protestantes contra la Iglesia Católica

Parejas de jóvenes mormones tocan las puertas de las casas en todas partes, sobre todo en los cuatro conos de Lima, anunciando que llevan la «palabra de Dios» y que con ellos conseguiremos la salvación. Una pequeña parte de la Iglesia Católica (los autodenominados «carismáticos») responde haciendo lo mismo, tocando puertas, formando grupos que recuperan el espacio de las emociones, rezan y cantan en parques y plazas en las tardes de los domingos[103]. Otros se limitan a no abrir sus puertas y colocan en sus ventanas calcomanías suficientemente explícitas que dicen «No molesten, somos católicos», «Nuestro Dios es único y verdadero». Lo que parece estar en juego sería nuestra perdición o salvación. Si seguimos en manos del demonio, nos espera el infierno y si volvemos a Dios tendremos la salvación asegurada[104]. Hay una guerra religiosa abierta, constante. De un lado, la Iglesia Católica pierde parte de su viejo espacio; de otro, las nuevas iglesias crecen, se multiplican. Los golpes recibidos obligan a la Iglesia Católica a defenderse. No es para menos, ya que un porcentaje importante de la población peruana ha dejado de ser católico y la tendencia es a la disminución[105]. Lo cierto es que los católicos se van, siguen yéndose:

> Si sumamos el número total de los miembros de los movimientos religiosos no católicos en el Perú, y comparamos su crecimiento en los últimos 12 años, de 1990 a 2002, veremos, que en total han crecido en 140% y han pasado de 1 422 000 feligreses a 3 415 000 aproximadamente (Pérez Guadalupe, 2002: 16)

102 Si como el propio Pérez Guadalupe sostiene que «el mensaje cristiano es por naturaleza universal» (Pérez Guadalupe, 2002: 43), su ecumenismo, como búsqueda de unidad y unificación no es universal porque los pentecostales son excluidos de esa intención.

103 El padre Rossi es una figura célebre en Brasil. Vestido con su sotana canta en todas partes, graba y vende millones de discos. A la jerarquía de la Iglesia le gusta muy poco una actuación como esa pero no puede oponerse..

104 Los pentecostales y los comunitarios católicos son hijos del Concilio Vaticano II (1966) y el cambio teológico que él planteó: es posible salvarse fuera de la Iglesia Católica como institución histórica» (Lauer, 1998: 6). Esta idea de salvación fuera de la Iglesia «les entreabrió la puerta de la interpretación personal de los textos religiosos». (Lauer, 1998:6).

105 10 %, aceptan lo católicos; 20 %, sostienen optimistas los protestantes diversos

> ¡Y sin embargo, se van! ... Nuestra Pastoral católica sigue siendo ineficaz en su intento de evitar esta migración religiosa; sino que, además, es necesario advertir que en la última década estos grupos han seguido creciendo a un ritmo acelerado y la mayoría de ellos ha duplicado su población (Pérez Guadalupe, 2002: 15).
>
> En términos prácticos tendremos que reconocer que nuestros hermanos evangélicos movilizan más gente los días domingos que la Iglesia Católica (Pérez Guadalupe, 2002: 16).
>
> Los pobres hablan con los pies; es decir, se van», dijo el padre José Luis Idígoras (Pérez Guadalupe, 2002: 16).
>
> Tenemos que constatar que si bien la Iglesia Católica latinoamericana hizo su opción preferencial por los pobres, parece que los pobres de América Latina no hicieron su opción preferencial por la Iglesia Católica sino por las sectas y los nuevos movimientos religiosos (Pérez Guadalupe, 2002: 16).

Los textos que acabo de citar son suficientemente expresivos de la guerra religiosa que hay en el Perú. Se trata de conclusiones de un teólogo católico que defiende una propuesta de acercamiento, unidad y unión con parte de los movimientos religiosos no católicos; no de un adversario radical que cree que la Iglesia Católica es «demoníaca».

¿Por qué se van los católicos? Es una pregunta abierta que ha recibido respuestas diversas: los que se van son ignorantes, pobres y problemáticos. Las sectas crecen porque reciben gran financiamiento extranjero, hay una crisis estructural que atraviesa nuestro continente, porque no hay sacerdotes (Pérez Guadalupe, 2002: 301-309). Pérez Guadalupe sostiene: «La causa fundamental directa e inmediata es que estos católicos que han abandonado la Iglesia van a encontrar en otros grupos una experiencia religiosa profunda e intensa que nunca experimentaron en 'su' anquilosada y tradicional Iglesia Católica». (Pérez Guadalupe, 2002: 327). El proceso de migración religiosa va de la dimensión personal: «Yo he encontrado a Dios» (experiencia de conversión religiosa) a la dimensión comunitaria: «Dios está en este grupo» (experiencia de comunidad religiosa) y concluye en la dimensión doctrinal: «Este grupo tiene toda la verdad revelada por Dios» (experiencia de convencimiento doctrinal) (Pérez Guadalupe, 2002: 329).

Ofensiva pentecostal brasileña

He aquí un fenómeno extraordinario:

«Vayan al antiguo local del cine Metro en la Plaza San Martín, el miércoles próximo a las 7 a.m., 10, 1, 4 y 7 p.m. para recibir la prosperidad, un milagro o a curarse. Está escrito en la Biblia, 'vienen tiempos de cosecha, vienen tiempos

de prosperidad'». Se trata de un anuncio en el programa «Voz de la liberación», de Radio Victoria, de 5 a 7 de la mañana, como parte de la campaña «Gran conquista de la prosperidad: Dios es consuelo, amor, esperanza, prosperidad»; una cita con un milagro, con la prosperidad o con un remedio mágico para curar una enfermedad mortal en un lugar preciso, a una hora exacta y con un pastor de carne y hueso, Joel Morais, responsable brasileño para el Perú de la Iglesia «Dios es amor», «autorizado por el Espíritu Santo para declarar la prosperidad».

Se trata de una ofensiva de nuevas iglesias pentecostales creadas en Brasil y que se multiplican por el mundo con gran rapidez. La más grande de todas es la Iglesia Universal del Reino de Dios, que en 1999 tenía entre 6 y 8 millones de fieles en 5000 iglesias repartidas en 20 países, dueña de 21 emisoras de televisión valorizadas en 120 millones de dólares. Este grupo compró en 45 millones de dólares la Televisión Record, una de las cadenas grandes de Brasil, después de O Globo y Bandeirantes. (Especial del diario Folha de Sao Paulo, 18 de julio de 1999).

Según el censo de 1991, los evangélicos tenían el 13% de la población brasileña. Rubem Cesar Fernandes, un especialista en sociología de las religiones, calcula que en 1998 habían aumentado al 16-18%. Estamos hablando de 30 millones de personas en un país de 170 millones de habitantes (Rubem Cesar Fernandes, 1998: 7). De 53 iglesias evangélicas creadas en Brasil, 50 son de Rio de Janeiro (Fernandes, 1998: 9). Hoy, Rio de Janeiro es el estado menos católico del país con 4000 instituciones evangélicas. En 1992 se creaban cinco nuevas iglesias evangélicas por semana en la capital carioca.

Rubem Cesar Fernandes dirigió en 1997 una gran encuesta: «Novo Nascimento», en Rio de Janeiro, con una visita a 40 172 domicilios y 1500 evangélicos entrevistados. A partir de una descripción sociológica de base, cuatro grandes temas fueron tratados: creencias y prácticas religiosas, relaciones de género, estructura familiar-prácticas reproductivas y participación cívica. Es pertinente citar algunos resultados de esa encuesta para tener una idea por lo menos aproximada de los que representa el movimiento religioso evangélico. Los seis grandes conjuntos de la las 53 iglesias evangélicas brasileñas: Asamblea de Dios, Bautistas, Iglesia Universal del Reino de Dios, iglesias históricas como la Anglicana, la Presbiteriana, la Metodista, etc.; otras religiones pentecostales como Dios es amor, Un Brasil para Cristo y las iglesias renovadas como Iglesia Universal del Reino de Dios, Iglesia Cristiana Maranata, etc., tienen fieles en todos los sectores de ingresos y de educación, (Fernandes, 1998: 139 y siguientes). Cerca del 70% de los fieles evangélicos de Río de Janeiro nació en hogares de creencia no evangélica y entraron por conversión. De ellos, 67% provienen del catolicismo; 16%, del Unbanda y Candomblé, y 6% del espiritismo kardecista (Fernandes, 1998: 140). 45% de los fieles no asocia su conversión a una crisis personal (Fernandes, 1998: 141). Los evangélicos tienen un 85% de participación en los cultos frente al 18% de los católicos (Fernandes, 1998: 141). La mitad de los fieles declara haber recibido un don

del espíritu santo. 86% declara haber recibido una bendición, 38% de cura [«sanación»] y 31% de bienes materiales (Fernandes, 1998: 141). 71% contribuyen con el financiamiento de la iglesia. Entre los evangélicos hay dos mujeres por cada varón creyente como expresión de la propuesta de una moral de contención de la sensualidad (Fernandes, 1998: 143). 84% se sitúa en el centro izquierda del espectro político (Fernandes, 1998: 147).

Justino Mario, un ex pastor de la «Iglesia Universal del reino de Dios», publicó el libro *Nos bastidores do reino, A vida secreta na Igreja Universal do Reino de Deus* —En los bastidores del reino, vida secreta en la Iglesia Universal de Reino de Dios— (1995). Es La historia de un brasileño que a los quince años entró a esa iglesia, fue pastor a los 17 y, después, estrella carismática en varios estados de Brasil, Portugal y Estados Unidos. Salió hastiado de la contradicción entre el discurso y la práctica del obispo Macedo y sus hombres de confianza. Homosexual, se casó sin amor por decisión de sus jefes. Drogadicto, fue víctima del Sida. Su relato ofrece una crítica y descarnada visión del mundo interior de una iglesia creada por el obispo Edir Macedo en Rio de Janeiro, en 1977. Más allá de la generalidad de la encuesta que cité en algunos trozos líneas arriba, esta historia individual contada desde adentro ilumina otros espacios aún desconocidos de lo que puede ser el boom religioso de nuestro tiempo.

Como en la tradición clásica de la Iglesia Católica, la nueva iglesia tiene un jefe, un gran jefe:

> El centro de atenciones en la Iglesia Universal fue el obispo Macedo. Era nuestro líder espiritual. Nuestro poderoso gran jefe. Hoy, diría que personificaba una perfección, una mezcla del Dalai Lama con Antonio Consejero[106] y Don Corleone[107], siendo esta última la faceta predominante» (Justino, 1955: 28).

Una de las originalidades de las iglesias pentecostales es su trabajo en el mundo de las emociones de los creyentes, una terapia espiritual, para llegar hasta sus fibras más profundas y conducirlos hasta estados de trance. Los pastores tienen un extraordinario poder:

> El éxito de la Iglesia y de los programas de radio y televisión estaba basado en una fórmula infalible creada por el obispo Macedo: la terapia espiritual. Trabajábamos directamente con las emociones de las personas (Justino, 1955: 47).

106 Antonio Consejero fue un anarquista predicador de un mundo nuevo buscando un paraíso en la tierra, que formó un grupo a fines del siglo XIX y recorrió parte del noreste brasileño. El ejército lo persiguió hasta matarlo y desintegrar su movimiento. El libro *Os sertoes, campahna de canudos* de Euclides Da Cunha cuenta su historia. (Da Cunha, 2001). Mario Vargas Llosa reinventó esa historia en su novela *La guerra del fin del mundo* (1995).

107 Don Corleone fue jefe de una de las grandes mafias italianas en Nueva York. Parte de su historia es contada en la película El padrino**,** dirigida por Francis Ford Coppola, con la actuación estelar de Marlon Brando.

> Generalmente entrevistábamos a los endemoniados, y para mostrar al respetable público el poder que teníamos sobre ellos hacíamos que las personas caminen de rodillas alrededor de la Iglesia, golpeen sus cabezas con nuestros pies, ladren y hasta que imiten a las gallinas, cerdos y otros animales. Eso dependía de la imaginación de cada pastor (Justino, 1955: 41).

Para lograr sus objetivos las iglesias pentecostales se convierten en empresas, en grandes empresas, dirigidas con todo el saber acumulado de márketing e inteligencia financiera para invertir y crecer. El punto de partida fue el diezmo, cuota personal desde tiempos bíblicos como contribución de cada creyente, de cada fiel. Este aporte individual, casi secreto del creyente que ofrece a su iglesia algo de lo poco que tiene, se convierte en una especie de potlach; es decir, en una competencia abierta, absolutamente pública que podría ilustrarse mejor recordando lo que es un remate y su clásico quién da más:

> Sin embargo, de todos los milagros realizados por Edir Macedo, el mayor, sin sombra de duda, fue haber transformado una iglesita protestante que comenzó tímidamente en una funeraria de Río de Janeiro en 1977 en este inmenso y poderoso imperio que se extiende por varios países. Un imperio que crece cada día, administrado como una gran empresa capaz de multiplicar diariamente, como si fuesen panes (Justino, 1955: 29).
>
> Aquella tarde, después de recoger los sobres con el «sacrificio» y con los pedidos de oración que serían llevados al Monte de los Olivos, en Jerusalén, el obispo [Macedo] pidió a sus seguidores bahianos una oferta especial para comprar una emisora de radio en Salvador, así como los fieles cariocas [de Río de Janeiro]lo habían hecho con Radio Copacabana.
>
> –¿Será posible que los de Rio de Janeiro tengan más fe que los bahianos? –preguntó el obispo a la multitud.
>
> –!No! –retumbó la respuesta con gran estruendo.
>
> Las ofertas vinieron en forma de dinero y joyas. Pasamos tres días encerrados en una sala contando los sacos de dineros obtenidos en la Fuente Nueva. Al final, el dinero fue depositado en la cuenta de la Iglesia Universal en el Banco Bradesco. El oro sería llevado a Río de Janeiro y transformado en barras. En cuanto a los pedidos de oración que serían enviados a Israel, bien, ellos fueron quemados en la playa Boca del Río[108] (Justino, 1955: 49).

Se consideraba como mejores pastores a quienes más dinero conseguían (Justino, 1955: 61).

108 El Ex pastor Mario Justino, expulsado por tener sida, denunció que el dinero reunido va a paraísos fiscales en las Islas Caimán.

> Como Bahía era el segundo mayor estado brasileño en producir ofertas [de salvación y éxito]y el pastor Rodríguez era un experto en lidiar con el pueblo, el matrimonio de ambos fue una idea feliz y rentable. En su gestión, el histórico diezmo pasó al 30 %. El creó también el «Pacto de la Comunidad», un carnet de doce prestaciones que las personas pagaban mensualmente. Era algo muy parecido al programa comercial Baúl de la felicidad con la desventaja de que en caso de no realización de los milagros el fiel no tenía derecho a electrodomésticos en las tiendas Tamakavi (Justino, 1955: 60).
>
> Cuando el obispo [Edir Macedo] compró el canal de televisión Record por 45 millones de dólares, nosotros los pastores tuvimos que pagar el pato. A pesar de que no había necesidad de eso, nuestros salarios fueron cortados durante 3 meses con la disculpa de que la Iglesia necesitaba economizar dinero para sus inversiones. Nadie se atrevió a protestar» (Justino, 1955: 78).

La Iglesia Universal del Reino de Dios es:

> Un conglomerado de empresas que además de la fe actuaría en ramas tan diversas como Universal Producciones, un hólding que administra una gráfica, una editora, un periódico y una empresa de grabaciones (Justino, 1955: 58).

Después de una rápida expansión, Edir Macedo fue a Estados Unidos huyendo de Brasil, perseguido por la Justicia por problemas fiscales y falsificación de documentos. En un reportaje de la revista brasileña «Veja» sobre la Iglesia Universal del Reino de Dios en Estados Unidos se lee:

> Con el slogan «Deje de sufrir», la secta Iglesia Universal se expande en Estados Unidos con la velocidad de un incendio: ya tiene 40 iglesias, 26 de ellas en California. Contando los pequeños núcleos de oración el número llega a 125. La rápida difusión de la secta en el país se convirtió en asunto para las páginas del New York Post. Sus reportajes describen sus cultos como «dramas teatrales durante los cuales los fieles creen estar poseídos por demonios que sólo los pastores de la Iglesia Universal pueden exorcizar». El diario cuenta la historia del matrimonio de Victoria y Jesús Lorenzo, de Houston, Texas, despojado de sesenta mil dólares en los cultos de la Iglesia Universal. Sin dinero, la pequeña empresa de limpieza de escritorios que el matrimonio tenía quebró. Victoria y Lorenzo ya presentaron una demanda contra la Iglesia en la corte de Texas. El periódico menciona también las razones que colocan a la secta bajo sospecha: su líder es muy rico, recurre a amenazas veladas para obtener donaciones y no hay registro de empleo del dinero en obras de caridad» (Veja, 6 de setembro 2000, p. 114)

«Salvación en venta»: milagros de la Iglesia Pentecostal para todos los que vayan a un ex cine de Lima como el Metro

Luego de analizar atentamente la estructura de los programas de radio de la Iglesia Pentecostal «Dios es Amor», es posible presentarla en siete movimientos: 1) Los obispos y pastores de Dios es Amor disfrutan de la autoridad del Espíritu Santo, se sienten enviados de Dios, creen haber recibido el don de Dios para hacer milagros. 2) Reúnen a un grupo de personas de su iglesia y los ponen en contacto con sus pastores. 3) En la oración principal hablan de la palabra de Dios, citan un pasaje de Pedro en la Biblia: «Sabiendo que fui heredero de la bendición de prosperidad de Dios». 4) Una persona, dice su nombre, expone su problema, señala que durante x número de años sufrió (por ejemplo, de un cáncer, diabetes, parálisis, ceguera, sordera etc.), precisa que no encontró alivio, mejoría o consuelo en los doctores o en otras religiones. 5) El hacedor de milagros toca a la persona con sus manos. 6) Se produce el milagro. La persona que sufre el problema declara que ha sentido el milagro y que su enfermedad ha desaparecido («declaramos la sanidad, la prosperidad en nombre de Cristo»). 7) ¿Gracias a quién? A Dios. Aleluya, gracias a Dios. Milagro, Aleluya. «Aplausos para Dios».

Los pastores pentecostales individualizan a las personas que sufren y necesitan el apoyo de Dios; están en relación con las personas de modo directo, con nombres precisos. Entre los católicos la confesión debe ser por principio anónima y el contacto directo sólo se da con un círculo reducido de personas que frecuentan la casa cural y la iglesia. «Yo no veo a Dios, no me llega su bendición o su prosperidad». ¿Por qué?, se preguntan las personas católicas. Los pastores pentecostales se ofrecen como intermediarios de ese encuentro y la maravilla de sus milagros; se sienten portadores de un encargo muy importante y personal: «Dios quiere bendecirte, ayudarte». Citando la Biblia anuncian que «vienen tiempos de cosecha, vienen tiempos de prosperidad».

Por los milagros recibidos, de prosperidad o de salud, los creyentes deben compartir sus ingresos: no sólo con el clásico diezmo sino algo más, tal vez mucho más. Los pastores de esta iglesia tienen los pies sobre la tierra, son empresarios con altísima racionalidad capitalista: «más se recibe, más se da». El dinero entregado a la iglesia es un medio para conseguir la prosperidad. Dentro de la Iglesia Católica las oraciones y limosnas sirven para obtener la salvación después del juicio final. Entre la prosperidad en este mundo y la salvación en el otro, hay pues, una gran distancia.

Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal

En 2002 esta iglesia tenía 200 000 creyentes en todo el Perú, 36 colonias, 8000 familias en Loreto, 5000 en la frontera de Colombia y Brasil y se sabe tam-

bién que hay israelitas en Panamá, Costa Rica, Argentina, Bolivia, Paraguay, España, Estados Unidos e Italia. Esta nueva Iglesia peruana fue fundada por Ezequiel Ataucusi Gamonal, en 1968. Él nació en Cotahuasi, capital de la provincia arequipeña de de La Unión, quechua hablante, migrante en Lima, dejó la Iglesia Católica para convertirse en adventista. Contó al padre Manuel Marzal[109] que se hizo predicador luego de haber sido «llamado por Dios», cuando estaba gravemente enfermo y pensaba que moriría:

> Esperando en la cama y con mis hijos allí, me agarré la vena —porque yo entiendo algo, porque he sido partero, mi madre me enseñó— y ya no funcionaba o un poquito no más, y el cuerpo también se estaba enfriando. Entonces llamé a la madre de mis hijos y le recomendé: «Vuelve a la congregación adventista, que es buena la religión y, como me conocen, yo sé que te van a ayudar en la educación de los hijos». Entonces me puse a hacer mi última oración, esperando la muerte. En eso, me dio sueño, pero estaba más despierto que dormido. Y siento unos pasos que suben por la escalera (yo estaba en el segundo piso), y era un anciano de cabellera blanca, barba blanca, grueso, y me dijo: «Ezequiel, ¿por qué no sales? Sal al pueblo, habla, allí te esperan». Entonces yo abrí los ojos componiendo la boca para contestar y no había nadie. Ahí mismo pensé: quiere decir que soy desobediente y que el señor quiere que yo salga a predicar. Entonces pedí perdón y me puse a rogar para que el señor me diera a entender y me preparara para hablar. En eso, de repente, cuando estaba sentado con mis dolores sentí que alguien, como quien saca un fierro, sentí clarito que me sacaba el dolor. Pero yo, como cansado me eché a la cabecera y me quedé dormido hasta más de las cuatro de la tarde, más o menos. Pero ya completamente sano. Y de ahí en adelante comencé a salir» (citado por Marzal, 1988:350).

Su paso por el adventismo del sétimo día fue decisivo para que Ezequiel Ataucusi conociese la Biblia, descubriese el complejo y vasto universo de iglesias protestantes en el Perú y quedase convencido de que también él podía inventar una religión a la medida de sus sueños y de su realidad como migrante andino, buscando de qué vivir, adaptado plenamente a la cultura occidental peruana, aunque su castellano estuviese fuertemente influido por el quechua y que por eso se le tratase de cholo.

Del antiguo testamento de la Biblia deriva la línea hebraísta, judía y su práctica de la circuncisión. Para él, la Biblia fue la fuente de la verdad revelada. Como admirador seguidor de Cristo, llegó a convencerse de que él sería el nuevo Cristo en la tierra, el Cristo de Occidente que luego de muerto resucitaría. Estaba seguro también de ser el tercer profeta después de Noé y Lot y el segundo profeta peruano después de Manco Cápac, mítico fundador de

109 Sacerdote católico, jesuita y antropólogo, profesor en el Departamento de Antropología de la Pontifica Universidad Católica de Lima y autor de numerosos libros sobre el tema religioso en el Perú.

un imperio y el primer inca. Tal vez Atahualpa habría podido ser el segundo profeta pero no fue así por haber arrojado la Biblia al suelo y romper, con esa mala acción, el pacto de los hombres con Dios.

Cito a continuación un aviso público, firmado y pagado por Ezequiel Ataucusi Gamonal:

A LA OPINION PÚBLICA

(Una foto de Ezequiel Ataucusi, con barba blanca anteojos y una gorra). En mi condición de compilador y misionero general de la Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal —'AEMINPU'—, formulo con sentido de responsabilidad sobre la obra de bien social, que Dios mandó poner por obra.

Jehová Dios dijo: Ninguno busque su propio bien, sino el del otro; no mirando cada uno a lo suyo propio, sino cada cual también a lo de los otros, 1ra Corintios 10:24. Filipenses 2:4.

También Dios dijo: El hombre que los hiciere la obra de bien social, entonces nacerá su luz como el alba, y tu salud se dejará ver presto; e irá tu justicia delante de ti y la gloria de Jehová será tu retaguardia. Isaías 58:8.

Razón para manifestarles: en mi condición como instrumento de Dios, estoy en el deber de cumplir lo que Dios ordena.

Así mismo dijo Dios: La justicia seguirás, haciendo la obra de bien social y el efecto de la justicia será una vida de orden y de paz; la labor de justicia, reposo y seguridad para siempre. Isaías 32:17; y la labor de justicia, reposo y seguridad para siempre. Isaías 32:17. Entonces no habrá más crisis económica, social, desempleo, desnutrición crónica, delincuencia y auto suicidio.

Padre de huérfanos y defensor de viudas, es Dios en la morada de su santuario; a su mantenimiento daré bendición; sus pobres saciaré de pan. El pone en tu término la paz, te hará saciar de grosura de trigo. Salmos 68:5 y 132: i5 y 47:14.

Y poderoso es Dios para que abunde en vosotros toda gracia; a fin de que, teniendo siempre en todas las cosas todo lo que basta, abundéis para toda buena obra de bien social: Esparce, da a los pobres: su justicia permanecerá para siempre. Salmos 112.9. 2da-Corintios 9-9.

El que da al pobre no tendrá pobreza: más el que aparta sus ojos tendrá muchas maldiciones. Peca el que menosprecia a su prójimo: más el que tiene misericordia de los pobres es bienaventurado. Bienaventurado el que piensa en el pobre; en el día malo lo librará Jehová. Proverbios 28:27 y 14:21. Salmos 41:1.

Ezequiel Ataucusi Gamonal. Misioneros Generales de AEMINPU'»

(Aviso publicado por el Diario La República, Lima el 16 de junio de 1998. El texto ha sido reproducido tal como aparece en el aviso).

A continuación reproduzco textualmente también un volante impreso:

Un dibujo: los números de los diez mandamientos envueltos en dos espigas de trigo.
ASOCIACION EVANGELICA DE LA MISION ISRAELITA DEL NUEVO PACTO

UNIVERSAL. Fundado el 27 de octubre de 1968, reconocida jurídicamente el 12 de noviembre de 1969. Av. Morro Solar Nº 1234. Teléfono, 438-0498. Surco. Lima.

POR LA DESOBEDIENCIA CASTIGO DE DIOS CON EL CALOR DEL SOL

Desde el año 1978, vienen descendiendo paulatinamente el sol dos leguas y media por año desde entonces viene acrecentando el calor del sol año en año. Hasta hoy, ha descendido un grado y cuarto de su posición normal, el grado equivale 20 leguas; en diez grados descenderá doscientas leguas; y por la intensidad del calor del sol, se quemarán los hombres y no se arrepentirán para darle gloria la Señor. 2da Reyes 20:9, 10 Isaías 38.8. Isaías.30:26. Apocalipsis 16.8.9

SEQUEDAD DEL AGUA

A medida de la intensidad del calor del sol; paulatinamente se profundizará el agua hasta secarse del todo. Jehová dice: Haré secar todos los ríos y los manantiales de las aguas en secadales. Y tus ríos haré secar dice el Señor. Jeremías 50:36, Job:12:15, Isaías 37:25, Salmos 107:33, Isaías 44:27.

CASTIGO CON EL FRIO

Dice Jehová: Del medio día vendrá el torbellino y el frío de los vientos por el soplo de Dios se da el hielo. Jehová hecha su hielo como pedazos de día consumirá el calor, de noche la helada, y el sueño huirá de los ojos. Job.37:9,10. Job 38:29,30. Salmos 147:16. Génesis 31:40.

CON LA TERRIBLE SEQUÍA

Los principales de ellos enviarán a sus criados al agua, irán a las lagunas, y no hallarán agua, y volveranse con sus baldes vacíos, se avergonzarán y se confundirán. Y por la intensidad del calor del sol, se resquebrajará la tierra a causa de no llover en el país y les faltará el pan y el agua y se consumirán por sus maldades. Jeremías 14:34, Jeremías 3:3. Amós 4:7. Ezquiel 4:7.

SURGIRA EN FORMA GALOPANTE EL HAMBRE

Suce: Jehová: arrojaré sobre ellos las perniciosas saetas del hambre que serán para destrucción , entonces aumentaré el hambre sobre vosotros el arrimo del pan. Enviaré sobre vosotros hambre y malas bestias que te destruyan; yo Jehová he hablado. Ezequiel 5:216, 17, C Ver 12. Ezequiel 14:21. Levítico 26:26.

Y si con esto no me oyereis, mas procediereis conmigo en oposición yo procederé con vosotros y con ira, y os castigaré aún siete veces por vuestros pecados. Y comeréis las carnes de vuestros hijos y comeréis la carne de vuestras hijas. Y los padres comerán a las hijas y los hijos comerán a sus padres, y haré juicios entre vosotros. Levítico 26: 27, 28, 29 Deuteronomio 28:53, Ezequiel 5:10, Jeremías 19:9.2da, Reyes 6:28,29, Lamentaciones 4:10.

Cada uno hurtará a la mano derecha y tendrá hambre, y comerá a la izquierda, y no se hartará. Cada cual comerá la carne de su brazo. El hombre entre nosotros, su ojo será maligno para con su hermano; y para con la mejor de su seno, y para con su hijo y para con su hija, Isaías 9:20 Deuteronomio 28:54,56.57.

EZEQUIEL ATAUCUSI GAMONAL. Fundador, compilador y Misionero General de la AEMINPU. (La reproducción de este volante, recibido en San Juan de Miraflores en 1998, es textual sin modificar ni una coma.)

Los textos son suficientemente explícitos para mostrar el peso del lenguaje bíblico en Ezquiel Ataucusi. La lógica de su pensamiento es muy simple: nada de nuevo hay desde hace dos mil años, todo está dicho en la Biblia y sólo queda obedecer la palabra de Dios. Ese Dios de los israelitas es temible, porque envía feroces castigos y hay que temerle.

Los Israelitas del Nuevo Pacto Universal destacan su firme creencia en el día sábado como día esencial. Ezequiel guardó ese principio de su militancia en el adventismo. Adoptó un antiguo rito por la luna nueva. Del mundo guardó la ofrenda de una oveja o de un cabrito[110]. Sus seguidores creen en el ayuno como fuente de expiación y reproducen los ritos del bautismo, el matrimonio y la muerte.

Hacer política, participar activamente en el debate político, es una característica especial de los Israelitas. Ezequiel Ataucusi participó dos veces en las elecciones del país como candidato a la Presidencia de la República y obtuvo menos del 1% de los votos. Es también relevante su propuesta de poblar la selva siguiendo el pensamiento de Fernando Belaunde quien en los años sesenta sostuvo que la Amazonía peruana era un espacio vacío y que para disminuir los flujos de migrantes que llegan a Lima y a la Costa había que llenar ese espacio con numerosas colonias de pioneros y patriotas.

Como ocurre con todas las religiones, en particular con la Iglesia Católica, la invención de una nueva iglesia por parte de Ezequiel Ataucusi fue una aventura en la que el esquema jerárquico se repite con toda claridad. El vértice de la pirámide sólo podía ser ocupada por Ezequiel, como profeta o nuevo Jesucristo. Su palabra era ley y sus seguidores le respetaban y adoraban. Después del profeta, pastor de pastores, le seguían los ancianos del pueblo, los sacerdotes, los misioneros, los pastores encargados de los centros de capacitación bíblica (CECABI), los diáconos y, finalmente, los feligreses en la base de la pirámide.

Ezequiel Ataucusi murió en junio del 2002. Sus seguidores esperaban que resucitase como Cristo al tercer día, pero el milagro no se produjo. Fue enterrado luego de una inútil y larga espera de ocho días. En las iglesias que creen firmemente en Cristo, el milagro de la resurrección sigue siendo una promesa incumplida. Tampoco se cumplieron las numerosas profecías del fin del mundo. Entretanto, el mundo sigue andando y el regreso de Cristo no tiene cuándo ocurrir.

¿Es la «Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal» una creación andina como supone el antropólogo Juan Ossio?

> Se trata de una creación auténticamente peruana. Más aún, se trata de una creación de migrantes andinos que gracias al poder de la escritura han tenido la posi-

110 Otra lectura podría ser que esa ofrenda proviene también del medio oriente y los tiempos bíblicos.

> bilidad de acceder directamente a la Biblia y leer en ella lo que una larga tradición mesiánica, reavivada por las tradiciones entre la población señalada en que han estado sumidos, les dictaba» (Ossio, 19: 114).
>
> La atracción que ejerce Israel del Nuevo Pacto entre la población... es la primera evidencia de la profunda raigambre andina de este movimiento y además de su impacto particular entre los migrantes de los departamento andinos menos privilegiados (Ossio, 19: 118).
>
> Es nuestra impresión que más que la Biblia es la cultura andina la que orienta sus concepciones (Ossio, 19: 154).

¿Cuales serían los elementos de la cultura andina? El componente andino quechua es insignificante o apenas perceptible en algunos detalles. Sólo el lavado de la ropa como rito fúnebre y la ofrenda de una oveja o una cabra que no es para los Apus y la Pachamama sino para Cristo. Se trata de una diferencia fundamental La creencia en que las almas vagan por la tierra como condenados no es enteramente andina. El propio Ossio afirma que no son andinos el matrimonio exogámico con personas de fuera de sus comunidades y regiones (Ossio, 19: 137), el abandono del ideal andino de tener muchos hijos (Ossio, 19: 143), que el primer hijo sea mujer (Ossio, 19: 144), la creencia de «de tener pocos hijos» (Ossio, 19 : 148), así como el abandono del luto (Ossio, 19: 152).

El propio Ossio ofrece los argumentos que contradicen sus tesis: sostiene que se trata de un movimiento mesiánico, apocalíptico, fundamentalista, revivalista, (Ossio, 19: 116). Todos estos elementos son europeos. El mesianismo en los andes aparece después de la invasión europea y fue incorporado en el pensamiento andino para afirmar una esperanza de regreso del Inca con el explícito deseo de reestablecer el orden, la paz y el concierto que había entre los Incas. De este tema trata, precisamente, el libro *Ideología mesiánica del Mundo andino*: antología que Ossio publicó en 1973. Las versiones diversas del regreso de Inka Ri (el Inca Rey) son un elemento central de ese libro. No está debidamente probada la existencia de un mesianismo prehispánico[111].

Pentecostales como «Guerreros de la oración»

Es pertinente considerar en este capítulo un libro de Wilfredo Kapsoli: *Guerreros de la oración. Las nuevas iglesias en el Perú*, en el que sostiene que las

111 Esta palabra deriva de Mesías, (del latín Messias, del griego masih) que quiere decir sujeto que volverá. Cristo fue considerado como un mesías. Un derivado de esa palabra es el mesianismo, entendido como una corriente de pensamiento religioso que afirma el regreso de un Dios.

nuevas iglesias, particularmente la pentecostal, serían el «tercer sendero» en Perú[112]. Sostiene Kapsoli:

> El libro, sin embargo, no se hubiera podido realizar sin el tinkuy (encuentro y desencuentro) con los hermanos evangélicos de la Iglesia Pentecostal. Con ellos compartí sus ritos, prédicas, avivamientos, oraciones y testimonios que circulan en sus páginas. No podré mencionarlos con sus nombres y apellidos, pero cada uno de ellos se reconocerá en su voz y escritura que es lo que en última instancia cuenta 'para anunciar la palabra del señor', y para entender esta historia oral y, acaso, el tercer sendero de nuestro país (Kapsoli, 1994: 12).
>
> 'Guerreros de la oración' es como se autocalifican los evangélicos de la denominación pentecostal. Ellos constituyen una comunidad 'caliente' donde la pasión raya en el fanatismo. Al interior recuperan la palabra, la ciudadanía y terminan con un orgullo social hasta decir que 'ya no son cualquierita'. Son los hijos del señor, los elegidos. Han 'muerto para el mundo y nacidos de nuevo'. Son hombres que difieren su futuro al más allá, al reino de Dios, donde la vida y la felicidad son eternas. Para ese propósito se preparan disciplinada y sistemáticamente en un proceso de purificación que implica el arrepentimiento, las ayunas, los ritos y una vigilia permanente contra la tentación del demonio. Así serán salvos. Pero, además, deben ganar las almas perdidas por mandato de 'La Gran Comisión' del Señor. Proclaman la paz y amor, pero, la disidencia, el autoritarismo y la política conservadora no están ausentes de la vida de los pentecostales. Son aspectos subterráneos del movimiento que se escudan con la infalibilidad de la Biblia (Kapsoli, 1994: 14).
>
> Confieso que termino agotado. Hubiera querido dedicarme solo a él [el libro *Guerreros de la oración*…] Muchas tareas de la batalla por la vida y la subsistencia no me lo han permitido. Quizá sea mejor así porque me veré obligado a volver a él, para enmendar los errores, mejorar su estilo y, fundamentalmente, abundar en la reflexión y el análisis de un material y que, hasta tanto, espero servirá a sus protagonistas, contrincantes, investigadores, y a todos los mortales que se dignen sumergirse en el fascinante mundo de los «Zorros Taumaturgos» que poseídos por el Espíritu Santo, con su don de lenguas y la espada del señor, marchan agitadamente en pos de las almas perdidas y al combate con los enemigos, comunistas, católicos y sectas —especialmente, los Israelitas del Nuevo Pacto Universal—. *Guerreros de la oración (las nuevas iglesias en el Perú)* es una historia compartida entre el autor, los pastores y hermanos de la Iglesia Pentecostal. Lo es en el sentido de que el lector hallará en sus páginas elaboraciones, reconstrucciones y comentarios que, por momentos, son del historiador y, en otros, son los mismos

112 El libro trata en la parte primera de La muerte de los dioses, el retorno de los pishtacos , la aparición de vírgenes (el diablo de Sunampe, La virgen de El Carmen, la virgen y el árbol, el niño del Guayabo) y el nacimiento del Sacaojos; En la segunda; las partes II y III con el hervor de las iglesias y la dinamita del espíritu; y concluye con «El último sendero» en la que presenta la Cruz del Señor, la espada de Abimael y los caminos de salvación. El libro tiene, además, 10 anexos de textos sobre casos y cosas muy diversas.

> fieles los que toman la palabra y recrean la historia. Se ha preferido esta doble comunicación a fin de contar con una multitud de voces que ojalá lo sonoricen hasta musicalizarlo o, en el peor de los casos, le provean de una emoción tan necesaria en estos tiempos de soledad y desesperanza (Kapsoli, 1994: 16).
>
> ¿Hasta qué punto [los pentecostales] han logrado internalizar estos conceptos con una deculturación que haya desplazado los códigos y los valores de la mentalidad prehispánica, de modo tal que nuestro tiempo no sea otro Pachacútec y los pentecostales no sean sino los actores de un nuevo Taki Onkoy? —como nos lo ha sugerido con agudeza Manuel Larrú—. No lo sabemos. En todo caso queda planteada la pregunta y es una razón más para volver sobre el libro. La Historia siguiente deberá ser el accionar político de los evangélicos en la coyuntura electoral de 1990 donde actuaron —y lo siguen haciendo— el 'chino salvador', ingeniero Alberto Fujimori y el 'demoníaco hablador', Mario Vargas Llosa. Compararlo con 1995 y con el 2000 será no sólo un ejercicio de imaginación y de compulsa sino de explicación y de comprensión de una Iglesia Escatológica y Apocalíptica» [113] (Kapsoli, 1994: 16-17).

No hay en el libro ninguna información ni análisis que puedan ser presentados como un argumento para afirmar lo que sostienen Larru y Kapsoli. Suponer que los pentecostales y las nuevas iglesias del Perú estarían produciendo un nuevo Pachacuti y sean los nuevos actores de un Taki unquy no tiene sentido alguno. Ningún evangélico, pentecostal o israelita del Nuevo Pacto Universal anuncia un Pachacuti; es decir, un proceso de transformación profunda, una especie de revolución social. Ellos sólo esperan que vuelva Cristo a juzgar a los hombres y mujeres de este mundo, buscan salvar sus almas, sanar de enfermedades incurables y prosperar en este mundo. Ningún evangélico, pentecostal o israelita del Nuevo Pacto Universal es un sacerdote indígena o un danzante que se sienta enviado por los Apus con el propósito de renunciar a la influencia española ya recibida y exigir a los españoles que regresen a su tierra por el mismo camino que tomaron para llegar. Creo también que no hay sustento alguno para admitir la hipótesis de un «tercer Sendero» formado por las iglesias protestantes. ¿Cual sería el tercer o último Sendero? El primero y único de la historia peruana corresponde a la organización política creada por Abimael Guzmán y sus acciones armadas para demoler el Estado y acabar también con los protestantes. El segundo u «otro sendero» sólo es una metáfora de Hernando de Soto para anunciar el supuesto potencial político y económico de los informales si se les reconoce oficialmente como propietarios (De Soto, 1989). Dentro de esta lógica, el tercero sería una metáfora más para anunciar el potencial político de las iglesias protestantes. Si bien es cierto que el apoyo de los evangélicos al candidato Fujimori en las elecciones

113 El problema de redacción de en los dos últimos párrafos no deriva de un error en la transcripción. El original es así.

de 1990 tuvo alguna importancia, en las elecciones siguientes de 1995 y 2000 simplemente desapareció.

Podría ser que pronto el autor cierre el ciclo de su conversión y sea el primer historiador pentecostal del país y un nuevo «guerrero de la oración». No puede entenderse de otro modo su confesión a medias y la entrega de su libro como un instrumento para que los pentecostales luchen contra sus enemigos, entre ellos los comunistas. Se trataría de una conversión aún no plenamente asumida, que no puede ser criticada pero sí comentada porque Kapsoli tiene todo el derecho de cambiar y formar parte del mundo de los creyentes. Otra interpretación posible sería admitir que no hay una conversión explícita y que la ambigüedad sea el fruto de los errores de su trabajo y de su insuficiente reflexión. Esperemos que luego de un nuevo esfuerzo Kapsoli vuelva sobre el tema y despeje las dudas aquí planteadas.

Wilfredo Kapsoli es un historiador de conocida trayectoria marxista, leninista y maoísta. Es una sorpresa que haya realizado una pequeña investigación por encargo para los pentecostales y que haya publicado sus resultados con el sello editorial del Servicio Ecuménico de Pastoral y Estudio de la Comunicación. El libro es, en general, un elogio a los pentecostales. ¿Y su juicio crítico? La pregunta es inevitable si llegan a la memoria de lectoras y lectores sus trabajos sobre las ocho horas, las luchas campesinas, la rebelión de esclavos, Mariátegui y los congresos obreros, y los Ayllus del sol, (Kapsoli 1980, 1972, 1975, 1984, 1990). Buscando por lo menos un fragmento de ese espíritu crítico, encontré un párrafo:

> Y, en los «últimos tiempos» muchas sectas religiosas y políticas están tratando de destruir; extirpar de raíz lo que la Iglesia Católica no ha logrado a lo largo de 500 años de dominación. Ella ha sido tolerante, hasta la ha incorporado a su hagiografía. Mientras que las otras Nuevas Iglesias, con una tecnología moderna, con una pedagogía mucho más agresiva y violenta logran extirpar las identidades y las culturas tradicionales. En pocos años, prácticamente desde los 70 a esta parte, el crecimiento de las ideas evangélicas es muy grande. Donde ellos actúan, la libertad de pensamiento y de crítica ha desaparecido por acción de las prédicas autoritarias, las personas difieren su vida al futuro, al 'más allá' y el modelo de sociedad norteamericana es el camino que proponen seguir» (Kapsoli, 1994: 31).

Luego de leer el libro de Kapsoli es útil distinguir dos momentos del autor. En el primero, Kapsoli 1, el autor es un historiador que afirma su condición de marxista, leninista y maoísta. El segundo, Kapsoli 2, corresponde a su etapa de historiador en proceso de conversión al pentecostalismo, por su permanente elogio a los «guerreros de la oración». El texto que acabo de citar es una simple mención dentro de un trabajo por encargo de los pentecostales, es un párrafo que no tiene peso alguno en el libro y en su espíritu corresponde a la etapa Kapsoli 1.

Pobreza, «necesidad de Dios», conversión y política

Cuando se es pobre, se sufre de discriminación por tener rasgos biológicos andinos y hablar castellano con un acento indígena, no se encuentra un trabajo estable y se está lejos de la tierra querida; se siente la necesidad de apoyo, de ayuda para entender lo que ocurre, de consuelo en los múltiples dolores y de esperanza para que el futuro no sea lo mismo que el presente o que para que los hijos no tengan la misma suerte que los padres. Este es el espacio preciso de disputa entre iglesias por ocupar las almas de las personas. Los migrantes andinos quechuas traen a Lima su universo religioso escindido; de un lado, su catolicismo identificado con el santo o santa, patrón o patrona de su pueblo y, de otro, su creencia en los Apus y en la Pachamama, padre y madre a quienes debe gratitud. Los dos mundos de creencias están separados pero son complementarios. No hay una contradicción suficientemente seria como para optar por uno y renunciar al otro. Los dioses 1 y 2, Cristo y el Apu o el Apu y Cristo, según el orden que cada uno o una les dé, son necesarios aunque tienen espacios particulares. A los Apus se les pide que haya más agua para que la tierra produzca lo suficiente y el ganado se multiplique; a la Virgen de Cocharcas o al señor de la Ascensión, por ejemplo, se les lleva una vela y una oración con la ilusión de tener su apoyo en el ingreso de una hija a la Universidad de San Marcos.

Cuando los militantes de las iglesias evangélicas tocan la puerta de casa en Villa El Salvador o en cualquier parte del país, y se les recibe y oye atentamente, el conflicto religioso es inevitable. Ellos y ellas se aproximan a los católicos para mostrarles las contradicciones entre el decir y hacer, la inutilidad de los santos y santas y de todos los ritos de procesiones. Como católicos los migrantes andinos tienen muy pocos recursos para defenderse y muchas razones para aceptar los argumentos de los visitantes. «Los pobres hablan con los pies; es decir, se van», escribió el padre José Luis Idígoras al tratar del tema de la huida de católicos hacia las iglesias evangélicas (citado por Pérez Guadalupe: 2002: 16). Cito las palabras de un católico residente en Villa El Salvador, convertido en pastor evangélico:

> A Lima recién vengo hace cinco años. Yo me convertí a Cristo cuando tenía 24 años, cuando me dijeron que me iba a morir. Yo era católico de nacimiento, pero un católico hipócrita, porque no se vive lo que se enseña: toman, mienten, roban. Y a la edad de 24 años ya me hablaban de Cristo, de La Biblia, Jesucristo salva, Jesucristo Salva. Yo tenía necesidad espiritual y tenía necesidad física porque estaba enfermo. Entonces decidí entregar mi vida a Cristo. Ya no ser un católico sinvergüenza, sino ser un creyente verdadero. Y mi decisión se hizo. Conocí la Biblia, la tuve por primera vez en mi mano, porque los católicos no lo conoces. Ya en esa experiencia, prácticamente mi vida cambió. Fue un giro tremendo. Jesucristo me salvó, me dio la paz interna, me dio tranquilidad y me sanó de mi enfermedad. Comencé a ejercer la

vida cristiana… de ir a los cultos, a la Iglesia. Tratar de agradar a Dios. Yo me sentí muy agradecido, yo creía ahora que Dios existe.

Yo tuve un hermano, el cuarto, era un muchacho muy diferente a nosotros. Éramos pecadores pero no tan al extremo, pero este muchacho se metió más adentro, tomaba, jugaba, bailaba era «rocanrolero»; y se metió a las pandillas, robaba las casas. Ya estaba mal allí. Lo metieron a la cárcel, allí sufrió mucho, entonces él no se arrepentía. En esas condiciones vivía él desesperado. Una noche salió para el basurero y encuentra una Biblia que se estaba quemando, y ve que no arde a pesar de que la candela le llega, se acerca y coge a la Biblia y se viene a la casa. Desesperado él comienza a leer y encuentra algunos pasajes bíblicos que le impactan, entonces comienza su entrega a Cristo, pero por la Biblia. Comienza a cambiar, para eso yo tendría 22 años. Nosotros nos sorprende de cómo la oveja negra comienza a cambiar, se convierte a Cristo. Nosotros nos burlábamos, le hacíamos mofa, pero él seguía. Nos hablaba: Jesucristo vino, Jesucristo cambia y salva. Mira eso nos iba impactando. Luego se convirtió mi hermano el mayor, el segundo, el cuarto; al final yo también me convertí por causa de él. Vimos la obra de Dios. El cambió. Así fue como conocí a Jesucristo.

Estuve por espacio de diez años congregando en mi Iglesia, entonces ya dominaba un poco más la palabra de Dios y me gustaba tanto vivir la palabra, practicar la palabra y a los diez años ya Dios me llama a su Ministerio. Un paso más adelante. Y una cosa es ser creyente común y corriente, otra cosa es ser Ministro del Evangelio. Dios me llama. Cuando me llamó le acepté, y le entregué mi vida. Desde entonces fundamos una Iglesia, en Huacho. Estuvimos pastoreando por años. Muchos se salvaron. Dios hizo muchas cosas ese tiempo. (Entrevista de Pedro Jacinto con don Basilio Huaranga Tiburcio, pastor de la Iglesia Misionera Mundial, en Villa El Salvador, abril de 1998).

Vivir en Lima es muy difícil y regresar a la tierra lejana para quedarse es más difícil aún. Un pequeño número de migrantes andinos llega a Lima con un oficio en el que pueden seguir trabajando. La gran mayoría de simples agricultores y ganaderos tiene que empezar de cero y desde abajo porque ese saber no les sirve en la gran ciudad. Presento aquí el caso excepcional de Timoteo Quispe, un imaginero andino que trabaja y vive en Villa El Salvador[114]. Aprendió en su tierra el oficio de hacer y restaurar imágenes de santos y santas de la iglesia, además de sembrar y cuidar unos pocos animales. Por su pobreza llegó a Lima y después de un par de años sin horizonte laboral preciso decidió seguir haciendo y restaurando imágenes. En 1997 su pequeño taller estaba escondido al fondo de su pequeña casa a medio construir. Poco tiempo después aceptó convertirse en evangélico. Sus hermanos evangélicos no saben que él

114 Cambié su nombre, no digo de qué parte del mundo andino es y tampoco menciono el nombre de la Iglesia evangélica a la que pertenece para ahorrarle problemas. Ya tiene muchos con la vida que tiene.

gana su vida como imaginero y él acepta vivir con ese silencio porque está convencido que no lo entenderían. No creer en los santos y ganarse la vida pobremente haciendo santos o restaurándolos podría ser una contradicción muy seria, Cuando le pregunté por esa casi doble vida me respondió: «¿De qué viviría?». Es un artista que disfruta de su trabajo y ese placer es seguramente más fuerte que la razón formal de renunciar a su propio oficio obedeciendo a una razón intelectual de coherencia con el rechazo ideológico de los santos. En corto encuentro con él, le pregunté por los Apus, suponiendo de modo equivocado que los rechazaría por ser un creyente evangélico. Me dijo: «Están en mi tierra, son de respeto». Más allá de las capillas cerradas de creencias, en su caso Timoteo Quispe podía convivir en tres espacios religiosos tan contradictorios y complementarios.

Cuando se tiene solo un lote en el arenal y no hay agua, luz, ni ningún otro servicio y cuando el Estado está muy lejos, el recurso de organizarse es inevitable. Cuando se tiene necesidad de apoyo, el encuentro con la política es igualmente inevitable pero el viejo catolicismo conservador y los evangélicos que anuncian un nuevo paraíso al alcance de la mano están convencidos que no conviene hacer política:

> Nosotros no entramos en política. No entramos simplemente porque la que conocemos hoy no es buena. Hay mucha demagogia. La Iglesia no tiene tiempo. Nosotros no podemos aspirar a ningún cargo político. Nuestra preocupación, por la cual nosotros ocupamos un rol importante en el país, es que culturizamos a la gente, educamos a la gente, desde un punto de vista bíblico. Enseñamos al ladrón a no robar, al mentiroso, a no mentir; enseñamos a ser honrados y respetuosos de cada uno. Enseñamos a no ser abusivos. La Biblia lo dice, nadie tenga un alto concepto de sí que el que debe tener, sino considerando a los demás superiores a uno mismo. Parece que fuera una falsa humildad, pero no es así. Practicamos la humildad sincera, la que nace del corazón. Entonces no tenemos tiempo para la política. Nosotros estamos abocados totalmente a tratar de transformar VES. Todos los días salimos por los parques, por las calles a predicar a esa gente que se está drogando en grupos, están buscando qué robar, asaltar. A esa gente predicamos para que se arrepientan y busquen a Dios. Muchos de esos tenemos aquí, convertidos que han salido de las drogas, de los vicios. Asesinos de las cárceles hoy están con nosotros. Gente que ya ha dado un paso importante en su vida.
>
> Muchas veces a nosotros nos dicen que podemos ocupar un papel importante. No es nuestro estilo y trabajo. Constantino se equivocó, matrimonio el Estado con la Iglesia. Entonces nosotros no podemos matrimoniarnos con el Estado. Justamente de allí viene el paganismo. Este es la Iglesia y otro es el Estado. Ahora si la Iglesia se va a casar con el Estado. Entonces la Iglesia tiene que hacer lo que el Estado dice. Y el Estado tiene que hacer lo que la Iglesia dice. Entonces tienen que estar a la par. Pero el Estado dice, lo dice plenamente de una manera no humana, con la mentalidad de hombre y la Iglesia no es mentalidad humana.

> La Iglesia es la mentalidad de Cristo. Y la mentalidad de Cristo no puede estar a la par de la mentalidad humana. Nunca concuerdan. (Entrevista de Pedro Jacinto con don Basilio Huaranga Tiburcio, pastor de la Iglesia Misionera Mundial, en Villa El Salvador, abril de 1998).

A los problemas económicos, sociales, políticos, educativos, se suma el abandono moral de una buena parte de la juventud en Villa El Salvador:

> Es un pueblo muy necesitado. Falta una ayuda moral a Villa El Salvador más que dinero. Dinero hay, porque en las discotecas, los sábados y domingos [los jóvenes] están como moscas, y a esas discotecas no se entra gratis. Allí hay tragos y se paga. Veo que en las cantinas se hacen fiestas, se embriagan, hay plata. Lo que falta en Villa es una asesoría moral, lo que nosotros estamos tratando de impartir. Hay que enseñarle a vivir esta gente. Hay que enseñarle a invertir su dinero bien. Hay que enseñarle a respetar los hijos a sus padres; el ciudadano a sus autoridades. Nosotros somos respetuosos del policía, de las autoridades de la Nación. La Biblia dice que las autoridades son puestas por Dios aunque sean malas autoridades. Dios les rendirá cuentas a esa autoridad. Ahora se abren más discotecas, cantinas, cervecerías, fiestas y chinganas que llevan a la perdición. Contra eso es lo que luchamos en Villa. Gracias que Dios nos ha puesto por aquí. Y no sólo estamos metidos. Salimos todas las noches. Nos vamos a los parques donde se están drogando y nos hacemos amigos: Jesucristo les ama. Si nos oyen, ellos se salvan. Se hacen hombres diferentes que vana ser útiles para ellos mismos y para la sociedad y su familia.
>
> Villa está bien abandonada desde el punto de vista moral. También Lima y todo el mundo.
>
> Donde hay antros de perdición allí estamos nosotros enfrentando a la gente que está hasta endemoniada por vivir así. Porque ese gente hace prácticas, relaciones sexuales endemoniadas, con animales; violando a sus propios a sus hijos, hijas. El demonio está que se pasea aquí. Entonces en ver esto la Iglesia de Jesucristo está levantando banderas para salvar a los de Villa. Gracias a Dios por estar por acá en esta obra y oramos a Dios para que nos siga iluminando, porque esta obra es de Dios. Nosotros solamente somos unos representantes de Dios para hacer conocer la palabra de Dios.

Católicos y evangélicos contra quechuas, ayer y hoy

En el primer párrafo de este capítulo hablé de la clandestinidad de la práctica religiosa quechua. Si se les pregunta a los migrantes por su religión la respuesta a flor de labios es «católicos». Si el investigador no supiese de la práctica subterránea de sus creencias en los Apus y en la Pacha Mama también en los Andes, no habría modo de saber que en Villa El Salvador se realizan los

«qayhuay», en quechua alcanzar, «pagos», «pagapas» o «qayway», nombres con los que se conoce a las ofrendas para sus dioses. En el Perú los católicos tienen sus catedrales, iglesias matrices y templos de categorías diversas así como también miles de cruces en cada colina pequeña o cerro grande, celebradas el 3 de mayo de cada año. Por su lado, los judíos tienen su sinagoga y los islámicos sus mezquitas. Sin embargo, no hay en ninguna parte un lugar sagrado, una huaca en el quechua del siglo XVI, para los dioses Apus, Pacha Mama y el Inti, sol. Sobre las bases y muros del Qoricancha en el Cusco se levanta la Iglesia de Santo Domingo y sobre otra dacha, la más importante, se construyó la actual Catedral del Cusco. Esas edificaciones trasmiten el mensaje de poder de la Iglesia Católica arriba, y lo quechua o aimara, abajo. Allí donde había Huacas en los cerros los frailes españoles impusieron cruces para borrar el recuerdo de las Huacas. Como consecuencia de la conquista española y su derrota, quechuas y aimaras perdieron el derecho de tener lugares sagrados. Los extirpadores de idolatrías destruyeron las Huacas y persiguieron a los sacerdotes indígenas. Para guardar sus cultos y esconderse de los perseguidores (extirpadores de ayer y de hoy), los altumisayuq, aukis y yatiris, sacerdotes indígenas quechuas y aimaras continuaron y continúan la práctica de sus creencias de modo clandestino siguiendo dos patrones principales: en el área cusqueña las ofrendas se ofrecen quemándolas, en el área Chanca enterrándolas. En ambos casos, la clandestinidad se impone. No dejan huella alguna las primeras, sí, las segundas. Contaré aquí una breve historia: en 1996, cuando escribía mi novela *El tiempo del descanso* (Montoya 1997 a), mis amigos Leonidas Casas, Ricardo Valderrama y yo fuimos juntos a ver la fiesta del Chiaraqe en las provincias altas del Cusco. En el distrito de Descanso, los tres asistimos a una ofrenda que pedí a un Altumisayoq a quien no puedo nombrar. Al final de la sesión, luego de dos horas, hacia las ocho de la noche, al responder a mi agradecimiento me dijo el Altumisayuq en quechua: «Señor Montoya; le ruego que no cuente nada a nadie de esta ofrenda. El cura y las autoridades del gobierno me perseguirían». De ese modo aparece, obra vez, la clandestinidad. Después de lo que acabo de decir ¿tiene sentido hablar de libertad religiosa en el Perú?

No hay en Villa El Salvador huellas visibles de las ofrendas a los Apus. Para saber de esa práctica religiosa es necesario tener una relación muy estrecha con los migrantes quechuas. Por su importancia, he consagrado el capítulo 9 de este libro para presentar el caso extraordinario del grupo «Integración Ayllu» que a través de su práctica espiritual y social busca defender la cultura quechua.

Rebeca Calero, alumna del departamento de Antropología de San Marcos, logró una entrevista con la señora Juana García, se trata de un pseudónimo, miembro de la Congregación Vía Gala de los Testigos de Jehová en Villa El Salvador, en marzo de 1998. El siguiente es un pasaje de esa entrevista, cuando la señora habla de los Apus o Wamanis:

> Son creencias de las personas. Aunque mi mamá dice que a ninguno le hace daño esa creencia, yo, personalmente, veo todo eso es promovido por el Satanás. O sea, todas estas creencias, ¿quién está detrás de todo esto de la falsedad? Satanás, el diablo hace que se realice y puede hacer daño a la gente. Hemos hablado con mi papá sobre el cerro y todo eso. El se ríe a veces. Es su costumbre por años, sigue practicando desde sus abuelitos. Tanto tiempo. Difícil que puedan cambiar. Difícil que te puedan creer. Yo le he hablado, algunas veces me ha escuchado.

En su trascripción, Rebeca Calero agrega:

> En ese momento se interrumpe la grabación porque la señora rompe en llanto, recordando a su padre que ha fallecido en julio de 1997. Su dolor es porque su padre no se convirtió en un testigo de Jehová. Le faltó tiempo. Queda en ella la duda, por ahora, de no saber si verá a su padre en la vida eterna. Además le aflige el no poder ir a donde su mamá a visitarla por carecer de recursos. Nota adicional: «los dos hijos de la señora sí son testigos de Jehová».

En el discurso de esta testigo de Jehová, como en el de prácticamente todos los protestantes, la religión indígena de cualquier parte del mundo no merece atención alguna: se le condena como obra del demonio y punto. El lenguaje de los curas católicos del siglo XVI era el mismo de los protestantes de todo el siglo XX y el actual. Hoy, los católicos hablan menos del demonio, pero siguen creyendo firmemente en esos personajes de ficción llamados ángeles y demonios.

Al interior de la Iglesia Católica hay una corriente que sostiene: los dioses indígenas son otros de los rostros de su propio Dios. En una larga entrevista con el padre Eugenio Kirke, irlandés con más de 35 años de residencia y trabajo en los Andes y, sobre todo, en Villa El Salvador, me dijo:

> Primero en ningún momento se debe despreciar esa creencia de la gente, hay que estudiar más y buscar sus valores que hay en estas cosas. Hay valores así como los tiene la madre tierra; por ejemplo, esto de la ecología y del respeto por la tierra en que vivimos. Los Apus, los cerros, no son cosa negativa, es una presencia de una u otra forma de Dios, del misterio de Dios en el cerro o en la naturaleza. Hay que respetar y asumir y quizás que sí vemos cosas que se pueden purificar, un poco tratar de purificarlas. Por ejemplo, si la devoción llega a cosas negativas, no sé exactamente, porque no me acuerdo de cuando me encontraba en la sierra habían cosas negativas en las danzas de tijeras y en las devociones de fiestas. Yo me acuerdo, en Abancay en los pueblos y en los cerros, en las punas, que trajeron sus cóndores para una corrida de toros y hablaban de que son hijos de los Apus y todo; no tenían miedo de nada si son hijos de Apus o del cóndor. Tienen un gran respeto y una gran reverencia por su tierra, por sus cerros, por su naturaleza.

Quizás concuerdan mucho con nuestra idea de los ángeles. Dios manda a sus ángeles para cuidar el mundo y resguardarlos, no son para causar choques. En el tiempo de los españoles fue duro, hay unos residuos de eso. Hubo contexto de la Iglesia en ese tiempo. En China también, en el siglo XVI, creo que se llamaba Mateo Richi, el curita italiano cuando trataron de evangelizar a China. Empezaron a asumir muchas potestades, por ejemplo en el culto de los muertos. Los Chinos tienen el «budismo» «puchinismo» y un gran respeto por los muertos. Este era uno de sus grandes obstáculos...

... Te voy a decir que desde el Vaticano Segundo hay un gran cambio en la Iglesia respecto a todo este problema. Esta crisis que llega a los cleros en el campo, o en algunos obispos sé que están avanzando por un gran respeto frente al mundo y los valores del mundo. No solamente valores que están en la iglesia sino también en los no cristianos. Tienes que estar muy abiertos a estos valores y aceptar similares y si ves algo que está contra la moral, claro hay que señalar y tratar de purificarlo en lo más posible, no para desplazarlos.

Según un estudio que ha hecho Manuel Marzal que es jesuita antropólogo, que trabajó para estas investigaciones, él ha dicho que en los tiempos de los Incas tenían la idea de un Dios de todo. Hubo menores dioses de menor categoría pero tenían al Dios Wiracocha que era para los incas el Dios. Pero para mí no es un gran problema, yo creo qué concepto, que llámale quién, cuál es su campo para nosotros, cuál es su actitud frente a él; cuál es nuestra actitud frente a él; ese es nuestro problema; cuál es nuestra actuación en la vida, concepto de la vida, concepto de los otros seres humanos y nuestra actuación frente a ellos. Para mí este es el problema...

.... Hay que defender la fe da cada persona, hay que respetar. Muchos insisten, por ejemplo, en este fenómeno del Niño. Se decía que allí estaba el fin del mundo el año 2000. Todo lo que hay de desastres, tragedia, dolor es excelente, para los que dicen «Dios está castigando», «Dios castiga a todos»... la gente dice «todas las religiones son iguales». Yo me siento indignado. El enfoque sobre Dios es muy diferente. Hubo un pronunciamiento la vez pasada cuando la «Corriente del Niño» estaba en su auge. Un personaje muy alto de la Iglesia dijo: «Ya hay tantos males en el Perú» y que «todo era por castigo de Dios». Eso no es correcto.

Yo le diría a mis superiores, estoy dispuesto decirle a cualquier obispo o Papa o quien sea; pero decir y proclamar y gritar que lo que nos diferencian de los que creen en el castigo de dioses es nuestra idea de Dios, pero no de nuestra idea de lo que está en la cabeza sino de nuestra praxis de lo que es Dios; de un Dios liberador, de un Dios que nos ama, de un Dios que nos perdona y tiene compasión de nosotros. Un Dios que quiere vernos llenos de vida y un Dios que no está de acuerdo con ningún atropello, discriminación o desigualdad; un Dios que quiere un Perú justo. Esto es lo que debe de diferenciarnos. Dios quiere transformar el Perú y necesita a nosotros que trabajemos por su transformación porque él no va hacer las obras.

Lo que quiero es un concepto de Dios que lleve a la praxis pero una praxis totalmente distinta de cualquiera otra visión. Está muy endeudado esta visión con la

> Teología de la Liberación, pero el padre Gustavo Gutiérrez también está endeudado totalmente a la Biblia, es bíblico Gutiérrez porque él ha podido formular y poner el acento de acuerdo a la realidad del Perú, Latino América, pero es exacto. Las diferencias no son por si se adora o no a la Biblia o si adora a los santos o no, por favor, eso no tiene nada que ver. Es nuestra fe, es nuestra idea de en qué Dios creemos; y en qué Dios servimos, y eso es lo que hemos tratado de hacer en Villa El salvador. En la medida en que podemos, porque hemos estado nadando contra la corriente. (Entrevista de Rodrigo Montoya con el sacerdote Eugenio Kirke, 1998).

Le pregunté al padre Eugenio Kirke por lo que pensaba sobre los otros dioses. Me respondió:

> No he pensado mucho el asunto de los otros dioses, no encuentro muy fuerte el asunto. Yo diría que no haría conflicto por esto. Yo [pensaría] estudiar y respetar, son diferentes expresiones. Yo sé que la gente también tiene aspiraciones de una mente más digna, de solidaridad de una sociedad más digna para ellos y sus hijos. Yo trataría más bien de ayudarles sin separarse de sus cosas, de sus creencias y su fe, descubrir o ayudarles a descubrir que hay un Dios, hay un padre Dios al interior que allí está. Es el Dios supremo quien cuida todo y que él nos ama y que tiene un plan para nosotros y tiene un gran amor y a él es el Dios que estamos proclamando, pero para empezar a debatir y que esos no son dioses y que esto o el otro. No veo que hay eso. Más bien en Dios que proclamamos a Dios que responda a sus aspiraciones humanas...
>
> ... en mis prédicas, en mi orientación digo: cuidado hermanos, yo hablo de la gente de la sierra que tiene otras formas, tienen otras maneras, sus Apus y sus cultos y sus formas de expresarse. Nunca hay que despreciarles o condenarles. Ellos están llegando a Dios también a través de sus imágenes que muchas veces estamos criticando, las imágenes y botándoles. Ellos no tienen la Biblia, y ni quisieran, no saben leer la Biblia si tuvieran la Biblia. Ellos llegan a Dios a sus maneras, y quizás mucho más cerca a Dios, como los Magos, que nosotros que tenemos Biblias y todas estas formaciones y pensamos que somos la «divina pomada». Hay que tener mucho cuidado. (Entrevista de Rodrigo Montoya con el sacerdote Eugenio Kirke en Villa El Salvador; 1998).

En el razonamiento del padre Kirke la idea del «Dios supremo» es suficiente para volver, con palabras más suaves sobre el dogma del «Dios único y verdadero». Tener en cuenta y respetar las otras «maneras» que tendrían hombres y mujeres de los Andes para llegar a ese Dios, es un modo muy educado de evadir el problema de fondo.

En Brasil la persecución de las religiones africanas y no cristianas está igualmente a la orden del día. La Iglesia Universal del Reino de Dios es enemiga declarada de las religiones brasileñas, de la Iglesia Católica y de otras religiones pentecostales:

> Su prepotencia [del obispo Macedo] venía del hecho de verse como una celebridad, por tener fotos suyas ilustrando las páginas del libro *Orixas, Caboclos y Guías: ¿dioses o demonios?* cuya autoría era también del obispo Macedo. Ese libro, considerado como la segunda Biblia de la Iglesia Universal, es una verdadera provocación a las religiones afro brasileras. En el libro Cordelia aparece bañándose con sangre de cerdo y celebrando su matrimonio en un Terreiro [templo sagrado] del Candomblé, registro de la época en que era madre de un santo» (Justino, 1955: 34).
>
> Declaramos la guerra a las religiones africanas sustento de la fe bahiana. Guerra a la Iglesia Católica, nuestra principal enemiga. Guerra, incluso a las mismas religiones protestantes como la Pentecostal Dios es Amor a la que tachábamos de 'candomblé evangélico' y a la Asamblea de Dios, para nosotros una banda de 'creyentones' y 'fanáticos'. En nuestros pequeños círculos de pastores siempre aparecía alguien contando chistes de profundo mal gusto sobre las mujeres de la Asamblea de Dios que, decían, no se depilaban y no usaban desodorante por considerarlos pecado.
>
> La Iglesia Universal, en la que estaba prohibido prohibir, era presentada como el único camino de la felicidad. La verdadera Iglesia de Cristo o 'el vino nuevo' como nos gustaba anunciar. Eran ofensivos nuestros programas de televisión. Rompíamos imágenes de santos católicos y, durante los cultos, quemábamos las ropas del candomblé y los collares de cuentas llevados por los Hijos de Santo que se convertían. El pueblo vibraba. Nosotros lo hacíamos vibrar. No es preciso repetir aquí que al pueblo le gusta el pan y el circo (Justino, 1955: 46-47).

El padre Manuel Marzal —sacerdote católico y antropólogo, profesor de Antropología en la Pontificia Universidad Católica de Lima— publicó en 1988 el libro *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima* (Marzal, 1988). Pensé que en ese libro encontraría un buen material para mi trabajo sobre la conquista de las almas porque la reproducción en Lima de los ritos para los Apus y la Pachamama es precisamente un camino religioso de los inmigrantes en la Gran Lima, pero en las 441 páginas del libro no encontré nada. El padre Marzal centró su atención en la «Iglesia cultural», como expresión del culto a los santos, en la «Iglesia popular» entendida como la «espiritualidad de los pobres» y en las «Otras iglesias»: las protestantes que tienen bases en el distrito de El Agustino de Lima. Sin embargo, en el testimonio de un pastor presbiteriano que explicó al padre Marzal las razones del éxito de su iglesia, se encuentra el siguiente texto:

> Me resumió las principales razones del éxito de su iglesia entre los andinos: 'primero, los hermanos sienten que Dios cambia su corazón; segundo, los hermanos ven que su propia vida cambia, que se arreglan los problemas familiares, dejan de tomar y en conjunto su conducta mejora'. Pero también me habló de los mayores obstáculos: primero 'la tenaz oposición de la Iglesia Católica, y sobre todo de los

> curas rurales de Ayacucho, a quienes molestaba perder el control sobre los pueblos y que llegaron a organizar quemas de Biblias'. En segundo lugar, la persistencia de la cultura andina ancestral que hacía que algunos hermanos 'cuando tenían alguna enfermedad, ofrecían el pagapu a los cerros o se molestaban con nosotros por dejar nuestro hijo en el suelo temiendo que lo iba agarrar el cerro. Nosotros aceptamos la cultura andina y organizamos la liturgia en quechua y no nos opusimos a que los presbiterianos andinos acudieran a sus curanderos y tomaran sus yerbas, pero yo creo que algunos curanderos tenían verdadero contacto con el diablo y eso no podíamos aceptarlo, como tampoco otras cosas de su religión antigua'. En tercer lugar, el analfabetismo que, sobre todo al comienzo era propio de la mayoría de campesinos ayacuchanos. Finalmente, el desarrollo del pentecostalismo que 'en una zona de Ayacucho ha terminado con gran parte de nuestro trabajo, pues el entusiasmo de su culto ha arrasado a nuestra gente'. (En Marzal, 1988: 278).

Podría ser útil también citar la nota al pie de página del texto que acabo de reproducir:

> Tal fue también el problema de la Iglesia local de El Agustino. Según me contó el misionero: 'Esta se fundó hacia 1969 y tiene en la actualidad 15 hermanos, aunque antes tuvo más gente. Uno de los hermanos que viajaba constantemente a Ayacucho le prestó allí su casa a unos pentecostales —creo eran de la Iglesia de Dios de la Profecía— y cuando estaba en Lima iba a las dos iglesias: acabó ayudándoles para que tuvieran su templo junto al nuestro y muchos de ellos empezaron a participar en nuestros culto, que es moderado, exigieron que se introdujeran cosas pentecostales. Así se llegó a un caos que hubo que cortar por lo sano, para que en la iglesias se quedaran sólo los que aceptaban nuestra disciplina. (Marzal, 1988: 278).

Reproduzco aquí, literalmente, un documento que fue publicado como aviso pagado en el Diario La República, el 28 de julio del 2001:

> Misión Bíblica Carismática. CARTA ABIERTA AL SEÑOR PRESIDENTE DE LA REPUBLICA DR. ALEJANDRO TOLEDO
>
> Señor Presidente de la República.
>
> Nos dirigimos a Ud. para expresarle el profundo dolor que nos causa el enterarnos por los medios de comunicación de la ceremonia ritual que se realizará el 29 de julio del presente año en las ruinas de Machu Picchu en el Cusco.
>
> En dicho ritual se estarán ofreciendo ofrendas a divinidades que adoraron los incas; en el Perú la mayoría de ciudadanos CREEMOS EN UN SOLO DIOS Y EN SU HIJO JESUCRISTO, a quien le ofende la idolatría, por lo que también a nosotros nos ofende y nos preocupa, pues pone a nuestra nación en grave riesgo espiritual. La Biblia nos enseña de las terribles consecuencias de la idolatría sobre el pueblo que la practica.

> Señor Presidente, los peruanos no queremos retroceder sino avanzar y ofendiendo a nuestro señor Jesucristo en forma oficial y como gobernante del Perú no es la mejor manera de empezar su periodo presidencial. En la Biblia dice en Isaías 42:17 '*serán vueltos atrás y en extremo confundidos los que confían en ídolos...*' ¡NO SEÑOR PRESIDENTE, NO QUEREMOS ESTO PARA LOS PRÓXIMOS CINCO AÑOS!
>
> El Perú necesita la bendición y la ayuda de nuestro Señor Jesucristo. NO HAY DIOS FUERA DE ÉL Y NO HAY OTRO NOMBRE EN EL QUE PODAMOS TENER SALVACIÒN.
>
> Le han dicho a Ud. 'que los dioses iluminan al mandatario y al pueblo' ¡NO SEÑOR PRESIDENTE, HAY UN SOLO DIOS Y FUERA DE ÉL NO HAY OTRO! EL DIOS DE LA BIBLIA ES EL ÚNICO Y SABIO DIOS.
>
> La mayoría de peruanos oramos no a 'dioses' sino a este UNICO DIOS CREADOR DEL CIELO Y LA TIERRA Y TODO LO EN ELLOS HAY, para que obre dándole a Ud. la sabiduría e inteligencia para gobernar nuestra nación CON TEMOR DE DIOS, sólo así tendremos la seguridad de su gobierno será para la bendición de todos los peruanos.
>
> El Perú está cansado de malos gobernantes, deseamos poder decirlo a usted dentro de cinco años, gracias Señor Toledo nos gobernó usted con sabiduría e inteligencia trayendo bienestar y prosperidad a nuestra nación.
>
> MISION BÍBLICA CARISMÁTICA
>
> Reverenda Alicia Estremadoyro A. (Las mayúsculas, negritas e itálicas aparecen así en la publicación).

El aviso público que acabo de citar no puede ser más transparente: habría sólo un Dios y verdadero. Es un dogma que se reproduce en el Perú desde el siglo XVI hasta ahora, primero por los católicos y luego por los protestantes. La necesidad de evangelizar al mundo entero deriva de esa convicción compartida por todos los cristianos y cristianas; es decir por católicos y protestantes de cualquier tipo. El presidente Toledo pidió a dos Altumisayuq cusqueños que hicieran una ofrenda al Sol, los Apus y la Pacha Mama, en Machu Picchu, el 29 de julio del 2001. Se trató de un gesto eminentemente político-teatral y simbólico. Despertó una gran atención y esperanza entre quechuas y aimaras para quienes ese ritual es muy importante. Luego de dos años de gobierno, esa esperanza se ha diluido. Sólo queda la esposa del presidente, señora Eliane Karp, que continúa parte de esa representación teatral con sus discursos de apoyo a lo indígena y sus coloridos vestidos inspirados en la tradición andina. Para satisfacción de la Misión Bíblica Carismática, el señor Toledo es ferviente creyente católico, que suele escuchar y seguir los consejos del arzobispo de Lima, monseñor Cipriani, católico del Opus Dei[115].

115 Ofrezco aquí solo un ejemplo: en setiembre del 2001, en la víspera de la juramentación de la Comisión de la Verdad, el arzobispo Cipriani visitó al presidente Toledo. Unas horas

A partir del concepto de evangelización, la misión compartida por todos los cristianos, católicos y protestantes es llevar la palabra de Dios por el mundo. El conflicto religioso está claramente planteado: el Dios cristiano sería «el Dios», «el único», «el verdadero». Los otros serían falsos y su falsedad estaría probada por dos vías: por ser encarnación del demonio según los cristianos protestantes y los curas que siguen a las jerarquías conservadoras y a los opus dei y a los sodalicios, y por tratarse simplemente de diferentes rostros de Dios. La primera es una vía dura que persigue y arremete; la segunda es una vía suave, que respetaría la «estrategia» de ese «Dios supremo» de aparecer en el mundo con diversos rostros, creencias, ceremonias y ritos.

Por ambos caminos las religiones indígenas estarían condenadas a la clandestinidad. En conclusión, el tema de la libertad de creer y de no creer ha avanzado poco o casi nada. El discurso y prácticas de la modernidad quedan pendientes; el siglo XVI sigue en el XXI. Las religiones que tratan de llevar e imponer en el mundo a sus dioses supremos están estructuralmente articuladas al poder y profundamente lejos de la libertad.

después, la Comisión amplió su nombre para ser de la Verdad y la Reconciliación. Dentro de la Iglesia Católica peruana, el Opus Dei propone una teología de la reconciliación como alternativa a la teología de la liberación.

CAPÍTULO 7

MÚLTIPLES RUMBOS PARA LA MÚSICA

> «Villa El Salvador tiene todas las sangres del Perú» fue el slogan de Radio Imperial 2 de Villa El Salvador.
>
> [Aquí en Villa] cuando un vecino cumplía años, normalmente estaba invitada toda la manzana. Mi papá pone su música, los vecinos ponen su música, piden otro tipo de música, a veces traen su caset o si no se ponen a cantar. Pero ya llega un poco el momento de compartir los géneros… Se escuchaba waynos de diferentes regiones de Ayacucho, de Cusco, Puno; mulizas; huaylas de centro, del norte de Cajamarca. De todo… A veces algún vecino decían: «Quiero marinera». Yo le decía: «Ya pues vecino póngase a cantar». Entonces cantaba, la gente aplaudía, o a veces se ponían a bailar con su esposa y la gente estaba aplaudiendo. Había ese [sentimiento] de compartir. (Entrevista de Pedro Jacinto a Mario Almoguer en Villa El Salvador el 31 de mayo de 1997).

El universo de la música en el Perú en general y Lima, en particular, es múltiple y variado. Se oye en la gran metrópoli la música de todo el Perú. Son numerosos los espacios musicales y, de modo general, cerrados. Puedo asegurar que sólo excepcionalmente algún limeño o limeña de Miraflores o San Isidro asiste en la tarde de un domingo cualquiera a un festival de música de alguno de los miles de pueblos andinos en uno de los cuatro. Por el contrario, hay en los cuatro conos de Lima (Norte: Comas; Sur: San Juan de Miraflores, Villa El Salvador; Este: Carretera Central y San Juan de Lurigancho) pequeños grupos de jóvenes que se interesan por la música clásica y por el rock y asisten a espectáculos que sólo se ofrecen en Lima. He situado en los extremos del universo musical peruano a la música clásica y a lo que en general se llama música folclórica. No es por azar que la primera deriva de Europa y que la segunda desciende del Perú prehispánico. Casi quinientos años después de la invasión española, la música de una gran parte del pueblo peruano reproduce ritmos clásicos de los tiempos incas. Instrumentos de viento como la quena, el siku (zampoña) y la tinya o tambor aparecen en tumbas y están representadas en ceramios de hace dos o tres mil años. Con la llegada de los españoles, sin pedir permiso a nadie, los pueblos indígenas del Perú se apropiaron del arpa, el violín y luego, de la mandolina. Por razones que no conocemos bien, la guitarra quedó en manos de mestizos (hacendados, autoridades políticas, luego profesores) y los indígenas la recrearon inventando el charango[116]. El

116 El argumento de la prohibición por parte de los españoles me parece insuficiente. En materia de música y arte, prohibir es un modo de invitar y esta prohibición habría sido una

intercambio cultural se dio a través de los instrumentos y de parte de la palabra en los versos de las canciones. Los quechuas hicieron suyos el violín y el arpa, no para tocar la música española sino la suya. Con el andar de los años los préstamos venidos de otras fuentes enriquecieron la tradición andina. «La cequia» de Puquio-Lucanas, Ayacucho, que se toca en las fiestas del agua en sus cuatro ayllus, en los meses de agosto y setiembre, por ejemplo, viene de los Andes prehispánicos y es fuente esencial para entender los waynos actuales, muy diferentes a los waynos señoriales de la tradición ayacuchana. Si Guamán Poma de Ayala y Francisco de Ávila, el cura que recogió los mitos de Huarochirí, hubieran sabido escribir música podrían habernos dejado algunas partituras que en lo esencial se parecerían mucho a las variedades musicales en las provincias de Ayacucho y Huarochirí, sierra de Lima, casi cinco siglos después. Más tarde, en el siglo XX el saxo y el clarinete se incorporaron a la música andina del Valle del Mantaro y viajaron por todos los andes.

Como parte de toda cultura que vive, la música cambia. En Lima, ciudad de ocho millones de habitantes, las personas de diferentes culturas peruanas escogemos lo que nos gusta. Nadie puede obligarnos a cantar o tocar una canción que no nos gusta. Es en la música y en el arte en general donde ejercemos, felizmente, nuestra libertad de escoger. Vivir en Lima en condiciones plenamente distintas obliga a los migrantes andinos a cambiar, a tener mil oficios, a vivir en casas distintas, a cambiar de dieta, a descubrir otros gustos. Son numerosas las ofertas musicales. Guardar lo propio, conservar la tradición recibida en los Andes es una primera opción. Aceptar cambios, novedades, es otra. Siguiendo la lógica del poder de la cultura dominante, parece que hubiera una oposición absoluta entre modernidad y tradición. No es cierto. Una misma persona puede combinar gustos de ambos mundos y vivirlos sin conflicto. Los hijos de los migrantes que nacen en Lima viven bajo otros cielos, sin estrellas ni ríos profundos que cantan, sin nevados, lluvias, tormentas, arco iris, sin los animales y pájaros cuyas vidas conocen sus padres de memoria. Los nuevos limeños nacen en arenales, lejos de los varios centros de Lima, con serios problema de agua. En contextos distintos, sus gustos no son los mismos que los de sus padres y abuelos.

Mi interés por la música como uno de los elementos centrales de la cultura continúa luego de la publicación del libro *Urqukunapa yawarnin-La sangre de los cerros*, junto con mis hermanos Luis y Edwin (Montoya 1987, 1997) en el que ofrecimos una antología bilingüe de 333 canciones de la poesía que se cantan en las ocho regiones musicales del quechua, y un estudio antropológico de los versos de esas canciones como expresión de la cultura quechua, y de mi artículo «Música chicha: cambios de la canción andina quechua en Perú»

buena razón para que los descendientes de los incas aprendiesen a tocar clandestinamente. Tal vez la complejidad de guitarras con doce, diez y ocho cuerdas haya sido una razón si se tiene en cuenta que antes de los españoles los instrumentos de cuerda no existían.

(Montoya 1996), en el que hice una primera comparación entre la canción andina y la llamada chicha o cumbia.

En este capítulo trato de mostrar un panorama general de la música que se toca y canta en Villa El Salvador desde su creación en 1971 hasta 2009, y, por primera vez, me atrevo a decir algo sobre el rumbo que siguen las diversas tradiciones musicales andinas y su significado para la cultura quechua.

El momento musical de los años setenta estuvo marcado por el impulso de las llamadas «música latino americana» y «popular», consideradas por algunos ideólogos y funcionarios de la dictadura del general Velasco como música de izquierda[117]. La música llamada folklórica del país siguió su rumbo propio y sólo un pequeño fragmento de ella en castellano fue considerado como parte de lo que en ese tiempo se definía como «cultura popular». En ese razonamiento lo folclórico no formaba parte de lo popular. Centenares de jóvenes de las capas medias urbanas se interesaron por la «música popular» y asumieron por propia decisión la condición de «representantes de la música del pueblo peruano» cometiendo el gravísimo error de separar lo popular de lo folclórico. Para entender el universo musical desde 1970 hasta ahora (2009) es preciso diferenciar claramente los espacios de la música «latinoamericana y popular» y los que corresponden a pueblos andinos, en y fuera de Lima.

El movimiento de la llamada nueva canción en el Perú adoptó el contenido político de la «nueva canción chilena» y las formas musicales y conformaciones instrumentales chilenas y bolivianas, dejando de lado las expresiones folclóricas originales del Perú. Se importó el paquete completo sin reconocer que en Chile el folclor estaba casi perdido y fue reinventado. En Perú sí había y hay una gran riqueza y diversidad folclórica. La mayoría de jóvenes militantes de la izquierda peruana no la conocían.

La buena voluntad y los deseos de identificación con una idea abstracta de pueblo por parte de jóvenes aficionados a la música fueron insuficientes. Influidos por la música boliviana, y las canciones llamadas «de protesta» de los grupos chilenos como Quilapayún, los conjuntos de música latino americana como Tiempo Nuevo, Vientos del Pueblo, Alturas, Huayanay, Puca Soncco aparecieron en escenarios políticos y en diversos circuitos de música en Lima y provincias. Una docena de canciones de Bolivia y Chile y algunos waynos peruanos bolivianizados en su ejecución fueron suficientes para definir los repertorios de otros muchos nuevos grupos musicales[118] que se autoidentificaban como grupos de «música popular». También en Villa El Salvador aparecieron y desaparecieron los grupos Raíces del Campo Vivo, Incamérica, Por-

117 El taller de música popular animado por Celso Garrido Lecca, funcionario del Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Popular, SINAMOS, fue decisivo en la formación musical de jóvenes limeños y limeñas de esa época.

118 Para identificarlos con facilidad podría llamárseles «Generación del poco a poco», por el primer verso de una canción común cantada por todos esos grupos: «Poco a poco me has amado/ poco a poco me has querido/ y al final todo ha cambiado/ morenita de mi amor».

tadores del Folclor Latinoamericano, Sentir del Pueblo, Pakari, Kuskaya[119], Kanto Nuevo, Siwar. En el circuito principal de música andina, continuaban la Flor Pucarina, la Pastorita Huaracina, El Picaflor de los Andes, Los Hermanos García (Raúl y El Pajarillo), Jaime Guardia, La Lira Paucina, Edwin Montoya, el Trío Ayacucho, Nelly Munguía, Máximo Damián, como algunas de figuras más destacadas, siempre al margen de los jóvenes ganados a la causa de la canción «popular» o «latinoamericana». Por los mecanismos de falsa representación de un sistema político totalitario los nuevos grupos musicales eran considerados como representantes del pueblo, del mismo modo que los generales y sus socios, clientes de una parte de la izquierda, se autocalificaban como «verdaderos revolucionarios representantes del pueblo».

Música andina en Villa El Salvador

Cada una y uno de los migrantes que decidieron vivir en Villa El Salvador fueron portadores de las tradiciones musicales de sus pueblos en los Andes, la Costa y la Amazonía. Desde la primera noche —en medio del arenal, el frío, la soledad y la esperanza, sobre todo la esperanza— los migrantes cantaron sus versos preferidos. Al descubrir a sus vecinos y solidarizarse con ellas y ellos y asumir los enormes desafíos para construir una ciudad, oyeron su música y su canto. En ese instante nació el respeto por la preferencia de los otros migrantes y de los pobres expulsados de Lima. «Villa El Salvador tiene todas las sangres del Perú» fue el slogan de Radio Imperial 2[120]. «Villa, crisol de todas las sangres del Perú», «Villa, ciudad de la interculturalidad», fueron las frases rimbombantes usadas por los alcaldes desde tiempos de Michel Azcueta. He citado en el capítulo 2 una frase de María Elena Moyano que retomo aquí por su importancia: «El arenal nos igualó, ¿quién podía sentirse superior al otro si ninguno tenía más que el otro? ¿De qué podíamos presumir? Carecíamos de todo y necesitábamos toda la ayuda posible. Estábamos solas, pero dispuestas a comenzar de cero» (María Elena Moyano, en conversación personal con Rodrigo Montoya, Villa El Salvador, diciembre de 1991). Maria Elena —limeña, barranquina, negra y pobre— no reprodujo los prejuicios de Lima contra los serranos y aprendió a cantar y bailar waynos con ellas y ellos. He contado también que se vestía todos los días de sus últimos años con una blusa andina multicolor.

Cito algunos textos de las entrevistas con músicos, intérpretes y compositores de Villa El Salvador. Para Ricardo León Palomino, «Villa El Salvador es el Perú sintetizado, es la esencia del Perú»:

119 'Pacari' deriva de la palabra quechua 'paqarin', mañana, y 'Kuskaya' deriva igualmente de la palabra quechua 'Kuskalla', juntos.

120 El 90 % de la programación de Radio Imperial II de Villa El Salvador es de música andina. Se trata de una emisora muy sintonizada en todo el sur de Lima, Cañete e Ica.

Yo participaba en el Conjunto Musical Sol Naciente. Los integrantes somos: dos norteños guitarristas; yo cajamarquino, otro de Trujillo; el violinista era de Yauyos; el mandolinista ayacuchano; el cantante huancaíno. Logramos grabar dos casetes, con algunas composiciones propias del conjunto. El que imperaba más era el huancaíno, porque el cantante era de allá y trataba de imponerse… [empezamos a tener] contratos: si un familiar contrata a un conjunto habrán diferentes gustos, de repente hay un cajamarquino y pide que les cante un waynito de mi tierra, o un ancashino. Por eso, comenzamos a ensayar canciones de diferentes lugares. Y lo hacíamos bien, pero comprábamos casets de gente que realmente auténtica de cada lugar. Por ejemplo, cajamarquinos: del Cholo Cajamarquino; de Los Tucos de Cajamarca, comenzábamos a darle valor y no perder la esencia del cajamarquino, con tal de salir auténtico. La cosa era dejar a la persona satisfecha.

… El conjunto Sol Naciente se inició, un año antes de llegar yo al conjunto. Mi compadre Félix Aroni, el director, me contó que por la avenida César Vallejo había un cumpleaños de un amigo suyo. En ese cumpleaños los tragos vienen y van, uno de ellos saca una guitarra, y hay un chiquito borrachito que ya tiene sus añitos. Cantaba bien. Luego, pasó el amigo Rojas con su mandolina. Le dijimos tocas bonito, te hacemos famoso. Así nace el conjunto. Este chico que pasaba con su mandolina tenía un conjunto: Sol Naciente de Apurímac. Nos dijo: «Yo quiero que el conjunto se llame Sol Naciente de Villa El Salvador». Y yo me integro. El señor Félix Aroni era albañil y vino a trabajar aquí en mi casa por intermedio de otro amigo. Entonces yo tengo mi guitarra y no participaba en ningún conjunto, yo tengo mi guitarra para una cuestión muy personal. Pero de repente, un domingo viene el señor y me dice «Quiero molestarlo». Yo pensaba que pedía plata porque en esos momentos no tenía. Y me decía que era para otra cosa. Entonces me dice «Sabes que yo tengo mi conjunto musical y mi guitarrista está 'zampado' [borracho], yo sé que usted. toca su guitarra y sáqueme de ese apuro porque ya nos han adelantado un pago. Yo sé que usted acompaña bien»… Fui. Mis vecinos nunca me habían oído tocar la guitarra. Se escucha música de todas las regiones actualmente. Villa El Salvador es el Perú sintetizado, es la esencia del Perú. Aquí se encuentra gente de todas las regiones de la patria. Por allí alguien dice: «Yo quiero una [canción] ayacuchana, una huancaína, una cajamarquina», hay para todos los gustos. Verdaderamente hay música diversa. Hay actividades en la que a veces prevalece la música huancaína. Pero siempre ha habido representación equilibrada. Nunca ha existido pugna por hacer prevalecer algo. Lo que se interesaba era difundir la música. Si había algún ayacuchano por difundir su danza se aplaudía por el esfuerzo que realiza para conservar su costumbre… (Entrevista de Pedro Jacinto a Ricardo León Paulino, en Villa El Salvador, junio de 1998).

Mario Almoguer cuenta:

Cuando un vecino cumplía años, normalmente estaba invitada toda la manzana. Mi papá pone su música, los vecinos ponen su música, piden otro tipo de música,

a veces traen su casete o si no se ponen a cantar. Pero ya llega un poco el momento de compartir los géneros… Se escuchaba waynos de diferentes regiones de Ayacucho, de Cusco, Puno. mulizas, huaylas del Centro, del norte de Cajamarca. De todo… A veces algún vecino decían «quiero marinera», yo le decía: «Ya pues vecino, póngase a cantar». Entonces cantaba, la gente aplaudía, o a veces se ponían a bailar con su esposa y la gente estaba aplaudiendo. Había ese [sentimiento] de compartir. (Entrevista de Pedro Jacinto a Mario Almoguer en Villa El Salvador el 31 de mayo de 1997).

Don Acasio Crispín, uno de los músicos en Villa El Salvador desde 1971, dijo:

Nos encontramos unos y otros acá en Villa. Para mantener la gente, para la mala noche, para mantener [atenta a] la gente había uno que rasgaba un poco de guitarra. Un muchacho aficionado. Otro tocaba mandolina, el otro acordeón…

Los fundadores de la Federación de Artistas Folclóricos del Cono Sur nos podemos acordar de Conejo Villar, siempre saxofonista del grupo Melodías del Mantaro, que tocaba huaylas. Después la selección folklórica de Los Huaynates, otros más antiguos:

Princesita de Apurímac, Huerfanita de Apurímac, que vivían en Pamplona. Cuando había alguna actividad ya venían gente de San Gabriel, Pamplona, de Villa María, Pachacamac…

La Familia Vásquez formaba parte de la directiva, de la Federación de Artistas Folclóricos de Villa El Salvador. Después, Lucero Ambarino con sus familiares y todo se formó como asociación. Después, la Asociación de Bandas con la orquesta Melodías del Mantaro; la Compañía de Huaylas de Julio Pacheco; la Asociación de Leones del Centro. Yo estaba en ese entonces con Tradición Andina. Primero estábamos con Forasteros del Ande que fue el [conjunto] fundador y gestor. Ya después han venido varios conjuntos como Sol Naciente de Villa El Salvador. Yo descubrí la voz de Princesita de Yungay. Con ella trabajamos desde ese tiempo. Todos esos grupos y también los locutores de Radio Imperial. Estamos hablando de 1986. La danza era del Centro. También había mulizas. Los Huaynate tocan mulizas. De Cerro de Pasco había varios músicos. También hay dos pobladores, un violinista que fue de Alma Andina. Hay varios de Cerro de Pasco. A los grupos criollos se les trataba también de promocionar. Acá existen los Ases del Bolero. Hay otro que se integra y se llama Bazán. (Entrevista de Pedro Jacinto a Acasio Crispin Fragiles, esposo de la cantante La Uqueñita, Villa El Salvador, abril 1997).

La Uqueñita de Huari, señora Leonidas Silva Castillo, una de las primeras cantantes ancashinas que llegó a Villa en 1971 ofrece un valioso testimonio:

Comienzo como artista, a cantar… Siempre al escuchar la música aspiraba a ser igual que la Princesita de Yungay, El Jilguero de Huascarán, el Gorrión Andino, Julia Campo Blanco, Zemilia Collas, todos ancashinos. Aspiraba a ser igual que

ellos. Yo los escuchaba desde niña. Mi tío Justo Ariza tocaba también en el grupo Forastero del Ande, del que ahora mi esposo forma parte. Comencé a ir a los ensayos de mi tío, en 1965. La primera actuación que tuve fue en el Coliseo Dos de Mayo... En 1971, llego a Villa El Salvador por la necesidad de tener techo propio. En Lima estábamos alojados en casa de mi paisano Evaristo Rojas. No es como tener su terreno propio. Me sentía un poco incomoda, cohibida en casa ajena, la puerta principal, entrar, todo. Nosotros no invadimos, nos enteramos por el periódico. Pero yo quería tener mi casa por Canto Grande; un día vino mi esposo, acá a Villa y rápidamente le entregaron su terreno. Él vino sin que yo sepa. Cuando ya le habían entregado el lote me dice: vamos para que veas el lote. Era un suplicio para mí. El [Crispín Acasio, su marido] vino adelante, un domingo. El trabajaba todavía esos tiempos. Me dijo: vienes trayendo almuerzo, yo me adelanto comprando eternit y esteras para hacer la choza. Yo no sabía lo que era la choza, cómo armar la estera. Salí con mis tres hijos hasta el último paradero de la línea de buses 55. Luego, teníamos que caminar con mis hijos. El arenal se hundía hasta las rodillas. Mis hijos estaban pequeños, cargaba a uno, al otro lo jalaba de la manito, y él a su hermanito. En la otra mano traía las bolsas de comida… Como nosotros nos llamamos por silbidos, silbé. Él estaba plantando palitos para la casa. No teníamos vecinos. Fuimos los primeros de este lado. Ya posteriormente vinieron, armaron sus chocitas, iban y venían. Lo que sentimos mucho era la falta de agua. Era escasa y teníamos que ir a traerla desde el otro lado o a veces mi esposo traía desde Lima. Para mí era muy difícil de salir porque mis hijos eran muy pequeños… Por ese año, el '72 vino el invierno bien crudo, el frío demasiado fuerte, llovía día y noche y comenzaban a gotear las calaminas. Todo el día llovía. Volvimos a bajar a Lima. Pero como ya tenía mis cositas acá, nuevamente volvimos. Allí ya el Ministerio de la Vivienda había designado un tanque de cisterna para que reparta el agua a los moradores. Sufrimos bastante hasta que tuvimos agua potable en el parque. De allí ya compramos una manguera para jalar agua. Ese sufrimiento fue hasta 1974. Yo seguía en la vida artística, pero de allí vino mi cuarta hija, Elena, luego el quinto que es Jesús…

Estos años todavía sigo actuando. Yo ya me había hecho mi calificación como solista por la Casa de la Cultura, para mí era ya algo fácil actuar con cualquier conjunto, cualquier músico… Por el año 1975, cuando empiezo a participar con la CUAVES y el Banco de Semillas la gente se entera de mi canto. Comenzaron a venir los que aspiraban a ser intérpretes de folclore. Con los amantes al folclore formamos la Federación de Artistas Folclóricos. Esos tiempos ya se habían formado varios grupos: Lucero Ambarino; Forasteros del Ande, Forastero del Ande dura hasta 1979. Después se formó Lucero Macaya. Sembramos artistas nuevos, músicos, vocalistas y los incentivamos. A la vez que se iban formando otros grupos de danzas. Hemos logrado motivar algunos grupos musicales: Los Tres Amigos, Tradición Andina, Lucero de Macaya, Los Rayos de Cajamarca que dirige Gregorio Chávez; ya poco a poco ellos se iban formando por su propia cuenta. Hemos influenciado en algunos, pero también algunas personas comenzaban a

CUADRO COMPARATIVO DE LA MÚSICA TROPICAL PERUANA (CHICHA) Y LA INFLUENCIA DE LA MÚSICA PERUANA E INTERNACIONAL

	1963 – 1968	DÉCADA 70'	DÉCADA 80'	DÉCADA 90'	2000 – 2008
Perú Música peruana	• **Huaynos del Centro (Los Pacharacos, Picaflor de los Andes, F. Pucarina)** • **Huaynos de Ancash (Jilguero del Huascarán,Pastorita Huaracina)** • **Nueva Ola Peruana**	• **Música Criolla (Vals, Festejos)** • **Música Andina** • **(Completar lista)** • **Boleros cantinero** • **Nueva Ola Peruana (Los Doltons,Joe Da Nova, Jimmy Santi, Pasteles Verdes Etc)** ➢ **Música Foklórica Latinoamericana** • **(Tiempo Nuevo, Vientos del Pueblo, Alturas, Puka Soncco)**	• **Vals Criollo (Los Kipus, Embajadores Criollos, Carmecita Lara.)** • **Huayno (Diversas Regiones)** • **Huaylash (Los Olímpicos de Huancayo)** • **Boleros cantineros**	• **Huaylash (Pio-Pio) (Amanda Portales, El Chato Grados)** • **Huaylash Techno Super Chicas Mañaneras** • **Sayas – Tuntunas**	• **Huayno Moderno – Techno (Dina Páucar, Sonia Morales)** • **Música Andina Contemporánea (fusiones)** William Luna, Max Castro, Gaitán Castro, Duo Romance, Antología, Dúo Ayacucho, Yawar, Etc)
Música tropical peruana	**Cumbia peruana** ➢ Estilo costeño ➢ Guarachero	**Cumbia peruana** **Estilos:** ➢ Cumbia costeña ➢ Cumbia andina ➢ Cumbia selvática	**CHICHA** ➢ **Cumbia andina** (folk Tropical) ➢ Tropical Andina ➢ **Cumbia costeña** ➢ **Cumbia amazónica**	➢ **Cumbia** ➢ **Chicha** **(estilo sureño)** ➢ **Cumbia (estilo norteño)**	**Techno cumbia** **Cumbia** **Cumbia norteña** **Chicha** **Cumbia sureña**
Grupos / Tropicales representativos	➢ Los Destellos ➢ Beta 5 ➢ Los Girasoles (Felix Martínez) ➢ Pedro Miguel y sus Marancaibos. ➢ Manzanita y sus Conjuntos	**COSTEÑO :** ➢ Los Destellos, Grupo Celeste, Los Ecos, Diablos Rojos, Los Pakines, Los Ilusionistas, Los Beta 5, Grupo Naranja. **ANDINO:** ➢ Los Titanes, Los Ovnis, San Lázaro, El Grupo Melodía. **SELVÁTICO:** ➢ Los Mirlos, Juaneco y su Combo, Sonidos 2000)	➢ Los Shapis, Grupo Alegría, Vico y su Grupo Karicia, Grupo Génesis, Los Walkers, Los Wankas, Pintura Roja. Chacalón y la Nueva Crema. **COSTEÑOS** ➢ Grupo Maravilla, Guinda, Centeno.	**ESTILOS SUREÑOS:** ➢ Sideral, Sociedad de Juliaca, Maroyu (Enlace, Yoga, Los Ronish de Bolivia **ESTILOS NORTEÑO:** ➢ Agua Marina, Armonia 10. Grupo 5. **COSTEÑO:** Grupo Gunda, Astros de América, Chacalón y la Nueva Crema.	➢ Rossy War. ➢ Ruth. Karina(Euforia) ➢ Ada Y Nueva Pasión. ➢ Agua Bella (Grupo-Femenino) ➢ Agua Marina. ➢ Armonía 10. ➢ Grupo 5. ➢ Internacional Pacífico. ➢ Internacional Privados. ➢ Sociedad De Juliaca. ➢ Los Puntos. ➢ Corazón Serrano ➢ Explosión de (Iquitos) ➢ Kaliente (Iquitos) ➢ Los Hermanos Yaipén. ➢ Los Caribeños de Guadalupe. ➢ Grupo Néctar. ➢ Los Ecos.
Influencia musical en el mundo	➢ **Rock And Roll** ➢ **Twist, Go-Go's,** ➢ **Rock** ➢ Los Beatles, Los Rolling Stone, Elvis Plesley **Mambo:** Pérez Prado, **Guaracha :** Son Cubano, Cha-Cha –Cha, Guaguanco **Sonora Matancera** **Bolero**	➢ **Rock- Pop** ➢ **Disco** ➢ **Rock Hard (Metalero)** (The Bee Gees , Grease :Olivia New Ton John – John Travolta) Led Zeppelin, Deep Purple, Pink Floyd) Donna Summer, Abba, Kiss. **Salsa:** ➢ Hector Lavoe ➢ Dimension Latina ➢ El Gran Combo ➢ Oscar de León ➢ **Musica Foklórica Latinoamericana** (Kjarkas, Inti Illimani, Killapayún, Savia Andina, Tiempo Nuevo (Perú)	➢ **Rock - Pop** ➢ **Disco** Madonna, Michael Jackson **Rock Castellano** ➢ Soda Stereo, Hombre G, El Tri, Charly García, Río, Los Prisioneros, Indochina, Enanitos Verdes. **Salsa Sensual:** ➢ Eddi Santiago ➢ Lalo Rodriguez ➢ Frankie Ruiz ➢ Paquito Guzmán ➢ **Musica Foklórica Latinoamericano** (Los Kjarkas, Proyección, Savia Andina	**Techno – Disco - Rap** (Ice Vanilla) **Reggaetón**(El General) ➢ **Latin Pop** (Paulina Rubio, Thalía, Alejandra Guzmán) ➢ **Salsa Sensual** (Marc Anthony, La India, ➢ **Musica Foklórica Latinoamericana** (Kjarkas, Proyección, Savia Andina)	➢ **Reggaetón** Daddy Yankee, Trébol Clan, Don Omar, Mc Francia ➢ **Hip – Hop** ➢ **Reggae** ➢ **Indy Rock** (Mago de Oz) **Salsa sensual** (Marc Anthony, La India), Gilberto Santa Rosa) **Salsa cubana** (Losconquistadores de la Salsa, Dlj, Dan Den y otros)

Elaborado por Carlos Baldeón Arce.

> trabajar por su cuenta como los de La Familia Vásquez. Cuando estaba viva la señora Maria Elena Moyano comenzó a promovernos para participar en la Plaza de la Solidaridad… (Entrevista de Pedro Jacinto a Leonidas Silva Castillo, La Uqueñita, en Villa El Salvador, julio de 1977).

Valentín Quelca, un músico cusqueño, que aprendió a tocar quena a golpes, ofrece este conmovedor relato:

> Toco mandolina. Soy músico desde niño. Nací en el distrito de Zurite, provincia de Anta, departamento de Cusco. Estudié hasta primero de secundaria. Mi esposa también es del mismo lugar. Desde los 10 años toqué quena. Mi ocupación actual es peluquero, y tengo como trabajo complementario la vidriería. Comencé a tocar quena en mi lugar de nacimiento casi por obligación de las pastoras que me decían: toca quena, sino te pegamos. A veces me escapaba pero si me chapaban, me daban duro. En mi pueblo había unos borrachitos que tocaban su quena. Yo esperaba que estén bien borrachitos y así les agarraba su quena y tocaba. Pero mi madre nunca quiso que yo sea músico, porque decía que iba a tener mujeres por todo lado. Incluso, yo hacía quenas de cañita del techo, pero mi mamá los veía y de frente los echaba al fogón, me las quemaba. Mi padre me apoyaba porque algunos de mis vecinos le dijeron que yo tocaba bien. Entonces cambió una vaquita con una quena de fierro bañado, y me dijeron que no me lo iban a quemar. Aprendí pero no por las notas musicales. Quizá aprendí por herencia de mis abuelos, porque mi padre no tocaba nada, ni mis hermanos. Luego mi papá me consiguió un charanguito y comencé a rasgar algo.
>
> Cuando llegué a Villa por el año 1971, trabajé en el mercadito como ambulante, aquí me encuentro con unos paisanos que trabajaban con el Conjunto Corazón Andino y cuyos integrantes eran de Yauyos. Obligados por el lugar de origen de los demás músicos me dedico a cantar música yauyina. Esos años se encontraban laborando La Uqueñita de Huari y don Crispín Acasio. De ellos obtuvimos la influencia yauyina. Así me inicié tocando con dicho conjunto... Mi llegada a Villa fue por intermedio de un primo con quien tomé un lote mitad y mitad. Pero después me separo para gestionar un lote por mi cuenta. Eran los años en que no había luz, ni agua y que para lavar ropa tenía que ir donde mis familiares en Independencia, lejos, al norte de Lima. Eran tiempos en que había demasiados asaltos y robos en el mismo Villa. Te robaban tus esteras, tus palos. Todo. (Entrevista de Pedro Jacinto a don Valentín Quelca, en Villa El Salvador, mayo de 1997).

Una matriz andina, diferencias regionales, necesidad de cantar de todo, pero cada uno en lo suyo

Lo que permite el entendimiento entre personas que reproducen alguna de las ocho grandes tradiciones de la canción quechua en el Perú es, sin duda, la

matriz general que todas comparten[121]. Entre un wayno de Puno, un wayno cusqueño o de Ayacucho y una chuscada ancashina, hay un fondo común, compuesto por una técnica musical reproducida desde tiempos pre incas e incas, una lengua quechua en tres de sus ocho variaciones dialectales y una tradición cultural en la que los cerros son elementos decisivos del universo religioso y simbólico de articulación de los seres humanos andinos con la naturaleza. Cada migrante andino tiene el dominio preciso de la tradición local y regional a la que pertenece y una capacidad potencial para asumir como suya, en determinadas circunstancias, una o más tradiciones de sus primos hermanos andinos. Este elemento estructural es sentido por los músicos e intérpretes andinos en Villa El Salvador como una virtud puesta en relieve por la mística de pertenencia a Villa El Salvador, el espacio urbano para realizar el sueño de una casa propia en Lima y los valores de la comunidad. Las tradiciones locales que separan prácticamente no son tomadas en cuenta. El cantante y compositor ancashino Julio Melgarejo afirma:

> No hay regionalismos en los conjuntos porque ellos tocan de todo. Si hay un cantante que puede cantar a su región, o al Cusco, eso no es ningún problema, todos cantamos todo. Todos hacen un esfuerzo para cantar canciones de otras regiones. (Entrevista de Pedro Jacinto a Julio Melgarejo, El Chacasino de Oro, en Villa El Salvador, julio de 1997).

Pero, otro músico, responde: «Sí, cantamos de todo, pero cada uno en lo suyo: nadie como un ayacuchano para interpretar el wayno ayacuchano».

Circuitos de artistas de música andina en Lima y Villa El Salvador

Hay millares de artistas andinos en Lima y sus cuatro conos. Desafortunadamente no contamos con un registro que ofrezca una información sobre el tema; poco o nada se ha hecho después del esfuerzo de José María Arguedas en la Casa de la Cultura entre 1963 y 1966 con el apoyo de Josafat Roel y Jaime Guardia para censar y calificar a los artistas andinos. Es posible establecer diversos circuitos de artistas andinos en el Perú. El Circuito Uno es el menos numeroso y está formado por músicos, intérpretes y danzantes con un público cautivo en Lima, algunas grandes ciudades y todos los Andes, y que salen al extranjero a tocar y cantar sobre todo en los medios de inmigrantes peruanos de Estados Unidos, Europa y Japón. Algunos ejemplos: Raúl García Zárate, Jaime Guardia, Florencio Coronado, Máximo Damián Huamaní, Edwin Montoya, Amanda Portales, Nelly Mungía, Berta Barbarán, Manuelcha

121 Sobre estas ocho regiones musicales ver el libro *Urqukunapa yawarnin-La sangre de lo Cerros* (Montoya Luis, Edwin y Rodrigo, 1987; otra edición, 1998).

Prado, Julio Humala, Walter Humala, los danzantes de tijeras (Qori Sisicha, Lucifer, Qarqaria), Princesita de Yungay, Alicia Delgado, etc. El circuito Dos está formado por artistas de renombre en lo que se llama «nivel nacional», frase que no debe ser tomada literalmente sino como sinónimo de Lima y algunas ciudades grandes del país. El circuito Tres está constituido por artistas regionalmente conocidos, incluyendo a quienes tienen presencia en Lima, de modo casi exclusivo en los círculos de inmigrantes de sus pueblos y regiones. El circuito Cuatro corresponde a artistas cuyo mercado de trabajo y presencia artística corresponde sólo a una esfera local. La mayor parte de artistas andinos de Villa El Salvador pertenece a este circuito y debe precisarse que su movilidad incluye otros conos y algunos barrios de Lima en función directa a la presencia de sus migrantes andinos llamados «paisanos», provenientes de los mismos pueblos y/ o región de los Andes.

El primer grupo folclórico de Villa fue Los forasteros del Ande, formado por don Crispín Acasio Fragiles, luego Sol Naciente de Villa El Salvador; Los Morochucos, de los hermanos Prado, conocidos como «los papitos del folclore»; La Uqueñita de Huari; Valentin Quelca y Enrique Mendoza; Tradición Andina; Los Tres Amigos; La Familia Vásquez; Los Rayos del Sol y Los Morochucos, Julia Andina; Forasteritos del Sur, Princesita de los Andes; Caminante Andino; Gallito de Oro; Paladín Andino; Doncellita del Mantaro; Dulce Pampeñita; La Princesita de Pampacangallo (la llamaban también Quiñawicha); Dulceñita del Mantaro; Dúo Gamarra; Los aires de Jicamarca; Los Morochucos, de la provincia de Pampa Cangallo; Forasterita del Sur, que es de Puquio; Victoria Espinoza, nacida en Villa El Salvador; Picaflor del Perú; Sol Naciente; Canillita de los Andes; Flor Silvestre; Gallito de Oro; Melotoconcito del Centro; Solitario de Belén; Waychaycito de Apurímac; Chalqueñita del Sur; Zorzal de Ccarhuamayo; Saco Largo del Perú; Cuñadito de los Centros; Flor Anchashina; Goyito de Villa El Salvador; María Mendoza; China María; Solitario de Quilcay; Sol Naciente; Estrellita de Cajamarca; El Paladín Andino; Mensajero de Palta; Pastorcito de Ranrahirca; Gladys Silvetran; Los Tres Amigos; Tradición Andina; Lucero de Macaya; Los Rayos de Cajamarca; La Familia Vásquez; Los Hermanos Prado; Melodías del Mantaro; Julio Pacheco; Abilio Pérez, Princecita de Apurímac; Huerfanita de Apurímac; Los Huaynates; Conejo Villar; Quelca y Huamán del Cusco; Flavia Huerta; Alma Andina; Los Rayos de Cajamarca; Los Leones del Centro; Los Tigres del Centro; Los Paseanderos; Cecilia Páucar, La Huarochirana. Viven en Villa El Salvador algunos artistas andinos muy conocidos en los circuitos regionales, como Radiante Huanca, El Chivillo de los Andes, un afroperuano cantor, y Alberto «Huanca» Espinoza.

En Villa El Salvador se formó una Federación de Artistas Folclóricos del Cono Sur, formada por solistas, bandas, orquestas, conjuntos, que reunió a unos 60 grupos. La Federación habría tenido un terreno de 3000 metros cuadrados. Dicen que en tiempos del alcalde Michel Azcueta, ese terreno fue invadido y se perdió.

Listado de lugares de música andina en Villa

La Peña Yongote, de la familia Vásquez, ha sido el lugar más conocido. Otros lugares son el Mercado Cooperativo Tres de Octubre, Recepción de Chepén, Peña Ccoricancha, Peña El Pausino, Así es mi Perú, El Bosque, Tres Regiones, Los Cantares. En los últimos 20 años se formaron otras peñas como La Taberna de don Hugo en el Parque Industrial, en la que todos los fines de semana se presentan artistas sólo de Villa El Salvador, tanto de música andina como criolla, nueva ola, baladas, rock y pop clásico. El Salonazo del folclor presentaba artistas andinos de diferentes regiones del país. Actualmente es un salón de baile, pub, y todos los fines de semana presenta «El punto… de la noche», con música tropical (cumbia, tecnocumbia, chicha, merengue, latin-pop, salsa, con el marco musical exclusivo de Los Geranios, de Walter Rodríguez. En 2006 apareció la Peña Turística Miami Center, de Ricardo Bayona.

Oficio de músico y todos los oficios para hacer música

Como ocurre en el mundo andino, la gran mayoría de artistas vive de los ingresos que obtienen de los mil oficios en los que trabajan en Villa El Salvador o Lima. Excepcionalmente, sólo los artistas del circuito Uno (nacional e internacional) viven de su dedicación exclusiva al canto y a la música. Julio Melgarejo, cantor, músico, compositor y curandero naturista, cuenta:

> Yo con la música gano dinero. Tengo contratos, no me quejo. Tengo mi casete grabado, algo he ganado. No le puedo decir que no gano. Acá yo trabajo como canillita, también ejerzo la medicina naturista, desde hace algo de veintisiete años. Justo cuando llegaba a Lima conocí a un maestro, entonces fui aprendiendo. El naturismo es un poder que el señor nos da. Por ejemplo, acá han venido muchas personas desahuciadas por el médico, y yo les he sanado mediante mis oraciones, imploraciones y medicinas en base a yerbas milagrosas que tienen poderes. Si viene un cliente con una enfermedad bastante avanzado, a ese yo ya no lo atiendo ya. Para qué voy a sacarle su dinero si sé que ese hombre ya no va a vivir. No lo atiendo…
>
> La brujería con el naturismo es completamente distinta. Hay personas que cultivan las dos cosas. Yo, sólo lo que es de Dios y es obra buena. Yo ayudo a las personas que tienen problemas familiares, que están ojeadas, o que están mal… para que esas personas también me apoyen en mi vida artística. (Entrevista de Pedro Jacinto a Julio Melgarejo, El Chacasino de Oro, en Villa El Salvador, julio de 1997).

En las comunidades y pueblos andinos la reproducción de las condiciones de existencia ha sido posible gracias a la agricultura y ganadería. En Lima, todo

el saber que los migrantes tienen sobre esos oficios queda guardado en el disco duro de la memoria. Para vivir es necesario trabajar en lo que sea, desde el empleo doméstico hasta la actividad comercial independiente. Unos músicos violinistas son vendedores de helados en las playas y calles de la metrópoli, unos danzantes de tijeras son vendedores de choclos frescos cocidos en las veredas de numerosos parques y calles concurridas, otros son peones de construcción civil, albañiles independientes, gasfiteros, choferes o ayudantes de microbuses, jardineros, amas de casa que ofrecen pensiones alimenticias. Quienes tuvieron la suerte de terminar secundaria y asistir a centros superiores son profesores y profesoras y, excepcionalmente, hay algunos profesionales independientes como abogados o contadores.

Danzas

Los artistas andinos en Villa El Salvador tocan, cantan y bailan canciones y danzas que llaman «costumbristas»; es decir, propias de cada uno de sus pueblos y según las normas de sus tradiciones musicales respectivas. A diferencia de los jóvenes chicheros, los artistas andinos no están principalmente preocupados por innovar o cambiar. Su actitud es predominantemente conservadora y ven con muy malos ojos a quienes pretenden escapar de las normas clásicas. Sí se interesan por modernizar algo sus canciones.

La danza de tijeras tiene en Villa El Salvador, San Juan de Miraflores y Villa Maria del Triunfo uno de sus circuitos más activos de Lima, por una razón muy simple: los migrantes andinos del Sur (Ayacucho, Huancavelica, Apurímac) son los más entendidos en esa danza. En ese circuito no hay simples «presentaciones» de 10 o 20 minutos sino largas sesiones de cuatro a 10 horas tratando de reproducir las tradiciones locales de los antiguos ayllus y o comunidades. Varias versiones de los campeonatos nacionales de danza de tijeras, entre estas la de marzo de 2007, se han realizado ahí. Los danzantes de tijeras que han sido campeones nacionales como los hermanos Fidencio y Mario Huamaní (Qichili y Quruntacha) viven en Villa. Rómulo Huamaní (Quri Sisicha), uno de los famosos danzantes vive muy cerca, en San Juan de Miraflores.

Entre los elencos de danzas folclóricas destacan Horizontes del Perú, Flamengo del Perú y Sentir Peruano. Por otro lado, hay en Villa El Salvador por lo menos 20 instituciones de danzas folclóricas, consagradas a bailes de los Andes, de la Costa y de la Amazonia. Hay en 2007, en los Institutos de Educación Superior, un interés notable por las danzas y en general en Villa El Salvador se siente una tolerancia mayor con la música andina. Los maestros de danzas son recibidos con mucho respeto y cariño en los colegios y fiestas sociales.

Música chicha

La chicha es definida por sus intérpretes como «cumbia peruana», «cumbia andina», «música tropical andina», que ahora se llama «tecnocumbia» o «wayno moderno». Wilfredo Hurtado, el sociólogo que ha publicado el estudio más serio, hasta ahora, sobre este tipo de música, afirma:

> Baquerizo con Los demonios del Mantaro, sacaron un tema a la chichera, la chichera limeña, norteña, huancaína ... la gente no sabía cómo pedir el tema cuando tocábamos y nos pedían «la chicha», «la chicha, de ahí viene su nombre» (Hurtado, 1995:11-12).

Jaime Moreyra Mercado, director, guitarrista, compositor y arreglista, fundador de los Shapis dice en la introducción del tema «Qué nos pasa»: «Hermanos, hermanas de todo el Perú, los Shapis, músicos populares de distintas partes del Perú, a lo largo y ancho de nuestra patria, venimos difundiendo la chicha. Ayer bebida sagrada de nuestros incas; hoy, y para siempre, género musical del Perú. Atentamente, Jaime y Chapulín». (Long Play titulado «Dulcemente chicha', volumen 6, de 1986, Discos Arco Iris).

La primera identificación de este tipo de música deriva de las vertientes andina peruana y colombiana de su melodía porque tanto el wayno como la cumbia tienen algunos elementos comunes. Chalena Vásquez, etnomusicóloga, me explicó en una conversación personal: «Podríamos considerar a la chicha como la fusión de tres vertientes culturales, aunque todas empobrecidas: andina quechua, en la melodía; afro colombiana (rítmica, con los nuevos instrumentos de percusión); y europeo-hispana (armonía del período clásico, textos, rítmica y métrica de procedencia hispana».

Por extensión de este uso de la palabra chicha para designar a un tipo específico de música, la palabra chicha es sinónimo también de «serrano», «folclórico», «inferior», «de baja calidad» y hasta, tal vez, «huachafo». «Chichódromo» es el nombre que se da a un lugar donde se canta y baila la música chicha. En esos lugares se bebe cerveza y sólo excepcionalmente puede encontrarse la chicha o bebida andina de maíz.

Sobre el origen de la llamada cumbia peruana, Roberto Wangeman sostiene:

> El ritmo colombiano que da origen a la chicha no es la cumbia, sino un género mucho más populachero y menos negro. Los primeros grupos de chicha no son ni andinos ni limeños sino selváticos, entre ellos Juaneco y su Combo, que murieron todos en un accidente aéreo. Mi interpretación sobre el tema de la «modernización» es que más bien de lo que se trató es de una «tropicalización». El migrante andino al acriollarse busca imitar lo costeño y en la esfera de lo tropical en el Perú hay dos fuentes: la colombiana y la cubana, se opta por la colombiana porque es mucho más asimilable a la rítmica de sus raíces. Es por eso que es tan

> fácil convertir un wayno en una chicha. Hacer de un wayno un son sería harina de otro costal porque su rítmica no es tan compatible con la propia (Conversación personal en octubre de 2007).

Los chicheros tenían un marcado interés por «modernizar» el wayno a través de un elemento clave: la rapidez. Ese esfuerzo tuvo un primer antecedente peruano importante: el grupo musical Los Pacharacos, que en la década de 1970-80 fue el primero en tocar y cantar los waynos del Valle del Mantaro y de la región musical ayacuchana con un ritmo rápido, hasta entonces desconocido en el país. Ellos querían que el wayno no fuera sólo cantado sino, principalmente, bailado. En 1981 aparecieron Los Shapis con muchas novedades. Menciono aquí seis. 1) Grabaron el wayno «El Alizal», de la tradición cajatambina, en la sierra de Lima, con un ritmo mezcla de wayno y cumbia, con nuevos instrumentos: guitarras eléctricas, teclado electrónico, órgano y percusión. 2) Plagiaron los versos del wayno «El Alizal», cantado antes por Nina González con el arpa de Totito Santa Cruz, presentándolos como suyos con el nombre de «El Aguajal»[122]. Copiar canciones, alterándoles la melodía es una prueba evidente de una falta de creatividad. Por esta vía, algunas de las canciones más importantes de la música andina como «Vírgenes del sol», «La pampa y la Puna», «Adiós pueblo de Ayacucho», entre otras, han sido grabadas en son de cumbia. 3) Introdujeron la guitarra electrónica, la percusión y los sintetizadores. 4) El movimiento constante de los músicos y el cantante en el escenario, con pasos de algo lejanamente parecido a una gimnasia rítmica. 5) El uso de un uniforme tropical, multicolor, que según El Chapulín fue inspirado por el arco iris que reproduce la bandera del Tawantinsuyo. 6) Ausencia del quechua, aunque Wilfredo Hurtado afirma que oyó una canción chicha en quechua. Carlos Baldeón confirmó esa versión, en una conversación personal, y precisó que se trata de «La pollerita», compuesta en castellano y quechua, cantada por los grupos Somos y Los Walkers, de Huánuco.

Lo híbrido de la chicha y su ambivalencia podrían servir para entender una frase que Tito Rivas, director de la Orquesta Show Internacional Latino,

122 Versos de «El Alizal». «Él se marchó sin un adiós / que se vaya, que se vaya/ amores hay, cariños hay/ todititos mentirosos/. El alisal de este lugar / sólo sabe mi sufrimiento/ el alizal de este lugar/ sólo sabe lo que yo paso/. Miro aquí miro allá / nadie, nadie aparece/ llamo aquí, llamo allá/ nadie, nadie me contesta». Versos de «El aguajal»: Hablado: Ahora Juan Campos, sigue triunfando Chapulín/ y su grupo los Shapis/ Eso Jaime, Moreira/ para la Merced / Villa Progreso, Santa Ana/ Pichanaki, Satipo/ Oxapampa/. Cantado: Él se marchó sin un adiós / que se vaya, que se vaya/ amores hay, cariños hay/ todititos embusteros/. El aguajal /de este lugar / el papayal/ de este lugar/ sólo sabe mi sufrimiento/ el aguajal de este lugar/ sólo sabe mis tormentos/. Miro aquí miro allá / nadie, nadie aparece/ llamo aquí, llamo allá/ por qué nadie aparece/. Hablado: Para ti amorcito mío/ Para Pucallpa, Aucayacu/ Oye Jaime, nos vamos/ a Independencia, pura vida/ se va Chapulín papá, papá/. Jaime Moreira. (Tomado de Hurtado, 1995:21-22). Sobre este punto, ver el texto *Huayno, vals, chicha y rock, música popular peruana*, (CEPES, 1986).

autor identificado como músico de cumbia y no de chicha, oyó decir a su padre: «La chicha es un wayno malogrado»[123]. La aparición de Los Shapis fue una sorpresa y luego un llamado «fenómeno» por los medios de comunicación[124]. Una invitación a París en 1984 y una foto de todo el conjunto en uno de los grades patios de la Torre de Eiffel en Paris ilustra el enorme, repentino y relativamente fugaz éxito de estos chicheros. En el 2007 siguen actuando en circuitos locales y regionales pero dejaron de ser las figuras que fueron.

Los años 90 y la tecnocumbia
El cuerpo femenino como atracción en un espectáculo musical

Los años ochenta del siglo XX estuvieron marcados por la chicha y muchos seguidores de Los Shapis. En los noventa y en los primeros siete años del siglo XXI, la novedad es lo que se llama «Tecnocumbia» que tiene cinco características centrales: **1**) la presencia de las mujeres como cantantes; **2)** aparición por primera vez en la historia peruana de conjuntos musicales enteramente femeninos, como Agua Bella, Grupo Euforia, Ruth Karina, Alma Bella, Bella Bella, Lizeteh; **3**) mostrar la sensualidad del cuerpo femenino. Un símbolo de toda esta corriente es Jeanet Barboza, célebre por su programa «La Movida», de música chicha en televisión, y también por la consigna «muévelo, muévelo», que sus millares de admiradores corean pidiéndole que mueva «el poto»; **4**) mayor importancia atribuida a los teclados con sintetizadores y la batería electrónica; y, **5**) la gestión empresarial y división del trabajo en el conjunto. (Carlos Baldeón está seguro que nunca antes los grupos musicales tuvieron un mánager para ocuparse únicamente de la cuestión de contactos, y de normas precisas para que cada uno haga lo suyo, «zapatero a sus zapatos»: los músicos tocan instrumentos y no bailan; bailan las señoritas).

Jeanet Barboza es una mujer joven y guapa que no canta ni baila bien, pero que para los gustos de las capas populares de Perú posee algunos encantos: un cuerpo muy bien formado, un poto notable, un tatuaje muy grande que comienza debajo del ombligo y desciende, una sensualidad manifiesta, y una sensibilidad para llegar al público, capturar su complicidad y ganarse a miles de personas[125]. En uno de los grandes programas de la «Movida», ante cuarenta mil personas en Comas, Jeanet pregunta: ¿»Quién está sin trabajo»? Yo, yo, yo, responden miles de personas. Todos. De esa respuesta ella infiere:

123 En el castellano peruano, malogrado quiere decir, mal hecho, deformado, desnaturalizado.

124 El nombre de 'Los Shapis' deriva de una conocida danza guerrera en la tradición local de Chupaca, un distrito en la margen derecha del Mantaro, muy cerca de Huancayo. Jaime Moreira, El Chapulín, primera voz y líder de Los Shapis, pequeño de estatura y gordo, luce dos dientes de oro con brillantes incrustados.

125 Poto es en Perú sinónimo de trasero como «pompis» en México, 'derrière» en francés, o culo en el castellano corriente.

«No hay que confiar en los políticos». La periodista Adriana León publicó en el diario La República un reportaje con fotos de Flor Ruiz, informando sobre una «Súper Movida» de Jeanet en el Parque Zonal Sinchi Roca, en Comas, ante 40 mil personas (León, 2001). Las estrellas de la noche fueron Los Ronish, de Cochabamba, Bolivia.

Ronish es una marca de piano. Curiosamente, en Villa El Salvador un grupo chichero, Los Fenders que canta lo que el ambiente se llama «chicha cantinera», que corresponde a la vieja tradición peruana y chilena del bolero «cantinero» o «cebollero» lleva el nombre de Fender, una marca de amplificador de sonido para micrófonos. El éxito mayor de los Ronish fue su chicha cantinera: «Tengo el alma destrozada, tengo el corazón herido / por tu culpa me emborracho/ por tu amor yo estoy sufriendo/ amigos traigan cerveza/ quiero tomar para olvidar/ amigos traigan cerveza, quiero matar este dolor». Adriana León informa en el reportaje citado que Los Ronish antes cantaron rock y guardan de su época de metaleros los pantalones y casacas de cuero negro. El menor de los Ronisch mueve la pelvis como Elvis Presley. Jeanet y sus chicas mueves sus traseros y las masas deliran. Esa es «la Super Movida».

Luego de un período de silencio, Jeanet Barboza, volvió a la televisión con su programa «La Movida de los Sábados» y ha retomado sus «Súper Movidas» ante decenas de millares de personas en Lima y provincias. Doy cuenta brevemente del programa «La Movida de los Sábados» del 13 de marzo de 2004. Paradójicamente, la música símbolo característica o «cortina» del programa no es chicha ni «tecnocumbia» sino un merengue que recuerda a Juan Luis Guerra, de Santo Domingo. El eje del programa de dos horas, de 7 a 9 p.m., es la presentación de los seis mejores del ránking[126]. Jeanet Barboza

126 No hay información alguna sobre esa supuesta «competencia». Dada la informalidad reinante en la televisión debe suponerse que se trata de un simple recurso para atraer público. Lo mismo ocurre en la radio, Un ránking de la música tropical andina de Radio Tropicana en 2000 fue el siguiente:
1) «Tu amor fue una mentira», Agua Marina; 2) «Amor traicionero», Jeanet y su Red Band; 3) «Hay corazón», La Verdad»; 4) «Déjame seguir mi camino», Ada y la Nueva Pasión»; 5) «La fuerza del engaño», Patty Mendoza; 6) «Solitario corazón», Rosi War; 7) «Salta, salta», Euforia; 8) «A qué volviste», Armonía 10; 9) «Vuelve palomita», Agua Dulce, y 10) «Prende tu celular», Magia. Y entre estas, algunos concursos de conocimientos diversos. La canción seis corresponde a William Luna, que con charangos, guitarras, quenas y zampoñas toca una melodía que es una mezcla de música boliviana con una balada y canta los versos de «Niñachay», mi niñita. De quechua, la canción sólo tiene el sufijo y (mi) y un recuerdo lejano de lo que podría ser un wayno. La canción cinco, «Salud con pisco», del Grupo Río, es un «rock fusión» con guitarras eléctricas y cajón. La atracción del grupo son dos mujeres bailarinas con grandes caderas. La canción cuatro, una «rock fusión» o algo parecido, corresponde a un grupo brasileño, Tá Dominado, tres hombres y dos mujeres, jóvenes todos, cuya virtud mayor es mover sus bien formados cuerpos con entera sensualidad. La canción tres, «Sufro por tu amor», un wayno cantado por Dina Páucar vestida con mini polleras del centro acompañada por una arpa cajatambina, guitarras eléctricas y maracas. La número

tiene un éxito enorme. Además de su cuerpo y su gracia tiene virtudes empresariales: ha formado un conjunto que se llama la Red Band, con nueve jovencitas vestidas con ligerísimas minifaldas que la acompañan en su «Movidas de los Sábados» y en sus «Súper Movidas» de los conos de Lima y provincias. «Amor traicionero» es el éxito mayor de Jeanet y su Red Band: «Amor Taicionero»: No, no, no quiero abandonarte// pero tú me obligas a dejarte/ juegas con mis celos// por qué eres tan cruel/y tomas mi amor tan sólo por placer/. No, no, no quiero abandonarte/ pero tú me obligas a dejarte// basta de mentiras/ ya no hay más perdón/ porque no resiste mi corazón/. Amor, amor, amor traicionero// eres tú mi cruel carcelero/ no le das respiro a mi corazón/. Amor, amor, amor traicionero/ eres tú mi cruel carcelero/ y quiero librarme de tu prisión/ Badu, bam, bam, bam».

Rossy War (antes Rosa Guerra) y, ahora, Dina Páucar son dos cantantes de origen amazónico y andino que son consideradas como estrellas de la canción chicha. Ya no se trata de los hombres, estrellas de siempre, sino de mujeres, como parte del proceso general de liberación femenina dentro de la cultura occidental[127]

Los cuerpos femenino, primero, y masculino, después, se han convertido en la una especie de atracción particular dentro de los espectáculos musicales. En estos tiempos de libertad y sensualidad, la música y la poesía de los versos dejan de ser importantes. Lo esencial es el movimiento, el baile, la sensualidad[128].

---

dos es una cumbia sin ningún elemento andino peruano, bailada por cinco mujeres del grupo «Alma Bella», vestidas con botas y bikinis, llenos de flecos como aquellos de los indios en las películas norteamericanas del Oeste. Ellas anuncian para el domingo siguiente en algún lugar de Lima una competencia de caderas con el grupo «Agua Bella». Finalmente, la canción uno es de Guajaja, un cantor de cumbias que anuncia la salida reciente de su nuevo CD *Mueve las caderas*. Para cerrar este brevísimo informe etnográfico de una de las «Movidas» de Jeanet en la televisión debo agregar que hubo en el programa un homenaje a Fabiola de La Cuba, cantante criolla.

127 Las minifaldas, botas (aunque se trate del disfraz de una supuesta princesa inca) y el movimiento sensual de los cuerpos corresponde a estos tiempos de liberación. En los contenidos de los versos chicha que las mujeres cantan se siente el espíritu de revancha frente a los hombres. En tiempos de igualdad, las mujeres beben tanto como los hombres, sobre todo las jóvenes de todas las clases, dicen libremente palabras gruesas y reclaman el derecho a la iniciativa para acabar con la pasividad de antes. En franca rebeldía contra los hombres dicen: «Ahora les toca llorar a los hombres». Marina Yafac, ex Agua Bella» canta el tema «AsÍ son los hombres», que según ella sería un himno de las mujeres. El coro femenino repite: «Así son los hombres, son una basura».

128 «Rosi War se aumenta las tetitas», dice uno de los titulares del Diario «El chino», Lima, 22 de marzo del 2000. El llamado «perreo» –nueva moda, seguramente pasajera, un modo de bailar la música del reggaetón– lleva esta corriente de sensualidad del cuerpo hasta sus límites. Consiste en bailar una relación sexual con ropa, siguiendo el ejemplo de los perros. Así de simple y de crudo.

Llegada de la chicha o cumbia andina a Villa El Salvador

La chicha llegó a Villa El Salvador en las década de los ochenta del siglo XX con Los Shapis, Chacalón, Vico, el Grupo Celeste, el Grupo Guinda, Los Destellos, el Grupo Maravilla, Los Ecos, Los Ilusionistas, Los Mirlos y Armonía 10. (Ver el cuadro de la página siguiente).

El profesor Carlos Baldeón cuenta:

> El Grupo Bengala empezó a partir de los años 1978 o 79. A Los Geranios se les reconoce a partir del año 1982 y 83. Cuando el fenómeno de Los Shapis era ya fuerte en Villa aparecieron otros grupos como producto de la moda: Los Fénix; Los Murgas; Los Ravioles; luego Los Orientales; Los Fabulosos; Grupo Acuario; Grupo Unión y así, grupos que duran cuatro o cinco años o desaparecen o entre ellos mismos se desintegraban para formar otros grupos. Por ejemplo recuerdo al grupo Los Orientales que comenzaron a causar expectativa. A pocos meses se desintegran y pasan a formar parte de Bengala o de Los Fabulosos. Posteriormente, también Los Ravioles se dividen y pasan a formar el Grupo Fénix... Como resumen podremos decir que el Grupo Bengala y el Grupo Geranio fueron los que tuvieron más presencia, y hasta [se volvieron] un clásico. Recuerdo que en el año 1988, cerca del Mercado San Pedro y del local de Centro de Comunicación Popular se hace el famoso mano a mano de los dos grupos como un clásico[129].
>
> Acá en VES los únicos grupos que llegan a grabar discos son Bengala, que graba como seis cuarenta y cinco, y el grupo Los Geranios, que llega a grabar un cuarenta y cinco. Un tema que pegó fuerte: «Salud amigos» y que posteriormente el Grupo Pascualillo lo toma y lo regraba con unos arreglos. Los Geranios lastimosamente sufrieron un accidente por los años 1988 y 89, se desintegran y ya no continuaron. Pero ya es parte de la historia que queda para Villa… En los años 90 la música tropical ya empieza a bajar, incluso por las emisoras tienen menos presencia.
>
> A mediados de los [años] 80 empiezan a aparecer las discotecas, con locales propios y más concurridos. Esos locales se vuelven centros de captación de los jóvenes. La misma prensa empezó a desprestigiar a la música chicha y a considerarla como música lumpen. [Por eso, sus seguidores] comenzaron a separarse o alejarse… las discotecas le roban mucho espacio tanto al folclore y a la música chicha… En la actualidad hay discotecas de más nivel que ya no tienen nada que envidiarle, nada, a las de Lima. Han desplazado lastimosamente a la música tropical por los conjuntos. Ya no hay grupos activos que tocan acá. Queda uno que

129 El profesor Carlos Baldeón se refiere al clásico del fútbol peruano entre los equipos Alianza Lima y Universitario de Deportes. Eso fue un lleno total. «Estoy seguro de que los dos grupos tranquilamente llenaban más que Los Shapis en Villa El Salvador. Es decir, la identidad del poblador con los músicos que son sus vecinos [produce] una satisfacción tremenda. La concurrencia fue masiva. Serían unos 500 personas, si el local tenía más capacidad entraban más. En los otros locales el promedio era de cien o ciento cincuenta».

está en salmuera, como se dice, que se llama Pastorcillo, y su grupo, Cielo Azul. Es un muchacho muy entusiasta que desde pequeño siempre le ha gustado la música tropical, creció en ese ambiente y sigue por su entusiasmo, tocando la música tropical con el mismo estilo de los de la Carretera Central. Es el único grupo que toca, pero no tiene ninguna grabación. Ameniza algunas polladas, bailes sociales, algunas actividades que se realizan.

Tito Rivas, el de Swing Latino, desde los años 1981 y 82 participa en el fenómeno de las desintegraciones. Se une o se desintegra. Jalaba algunos músicos y formaba otro grupo. Me acuerdo que a él le veía practicar con el grupo Los Orientales, que era buen proyecto, pero sólo duró medio año. Tres de sus músicos se fueron al Grupo Bengala. Tito Rivas se metió al canto y el coro, y como más percusionista; creo que tenía la influencia de la salsa, de los años 1987, 88 y hace una especie de grupo Swing Latino. Incluso trató a confundir a la gente con su grupo Los Shipis acá en Villa, cuando sabemos que existía otro grupo Los Shipis, que era de Tito Mauri y Nilo Segura, que trabajaban en la Carretera Central. Así aparecen grupos tipo Son Latino, después vimos que por allí un afiche que decía: «Show Internacional de Tito Rivas y su Combo Espectáculo». Al grupo de Tito Rivas no lo conoce nadie. Pero sí hablamos de la magnitud de Los Geranios; o los del Grupo Bengala, eran conocidos desde el primer sector hasta el último sector de Villa. O sea que la identificación era plena en el distrito. Incluso recuerdo que Bengala llegó a actuar en Chorrillos y Villa María del Triunfo. Igual fue para Los Geranios…

En Villa no existe la influencia de la cumbia, ni de la guaracha. Yo recuerdo que esto estaba en sus inicios cuando estaban Pedro Miguel y sus Maracaibos en los años 1973 y 1974, con los mismos Compay Quinto, Félix Martínez con sus Chéveres, y un poco de esa música se escuchaba pero en las fiestas sociales que se hacían con tocadiscos. Por ejemplo, cuando venía el mismo Chacalón y su Grupo Celeste, con su grupo era «guaracheraso» a pesar de que tocaba chicha y grababa, en vivo le gustaba tocar parrandas. Se tocaba parrandas de media hora. Ese señor era un monstruo. Recuerdo, se cantaba una parranda de más de media hora, una sin parar. Creo que tanto abuso ha malogrado su voz rápidamente.

Ya no se ha visto la influencia de Lizandro Meza ni la música cumbia en los grupos de los últimos años. El único grupo que está tocando es Pastorcillo. Por el grupo séptimo de Villa El Salvador, me imagino que está Tito Rivas y que él como siempre está al tanto de la moda.

También hay un grupo que se llama Los Maravillosos de Pachacamac; ellos tocan la música de Agua Marina, de Lizandro Meza, de la «onda del norte» como le llaman. También tocan algo de merengue, incluso este Pastorcillo que toca más música de Pascualillo, «Cielo gris de los Andes» y que tocan ese estilo, como le llaman estilo Carretera Central. Aparte de eso tocan también la música de Agua Marina, de Armonía Diez, con sintetizador. Pero ahora vemos que la música de Lizandro Meza también se toca en discotecas. Usted se viene un fin de semana, y verá que en la discoteca donde ponen tecno, rock, lo alternan con un poco de salsa

> y con Lizandro Meza. (Entrevista de Pedro Jacinto al profesor Carlos Baldeón en Villa El Salvador, mayo de 1998).

Un testimonio de Ana Jara muestra la importancia de Chacalón entre los chicheros de Villa El Salvador:

> Los Fenders tuvo como primera actividad en el Séptimo sector en el Grupo 2-A… Ese día empezamos a esa hora. Instalamos todo esa vez, y recuerdo que llegaban las once de la noche y ningún gato entraba. Entonces, los músicos comenzaban a tocar de todo. Todo lo que estaba de moda en ese entonces. Pero la gente no entraba. Nosotros pensábamos en pagar los gastos, qué hacemos. De repente alguien estaba en la puerta y gritó, toquen «El provinciano». Esta es una canción de Chacalón, no es de Los Shapis. Y para qué, mi hermano, y todos los músicos lo sabían, entonces desde ese instante la gente comenzó a entrar. «Soy un muchacho provinciano,/ me levantó bien temprano...». O sea todo eso que es la vivencia de ellos, de su tierra. O que no lo han pasado en la tierra de ellos pero que lo vienen a pasar acá. Tienen que levantarse bien temprano para ir a trabajar, allá es distinto para ir al campo. Trata de que se van en microbús. De allí todas las actuaciones, la gente asistía. Lo que pedían era siempre «El provinciano». (Entrevista de Pedro Jacinto con Ana Jara, de Los Fenders, en Villa El Salvador, mayo 1998).

Los grupos de música chicha en Villa cantaban en las fiestas de promociones de colegios, en inauguraciones y finales de campeonatos, en cumpleaños y en «actividades», espectáculos, organizadas por ellos mismos.

En los años 1983 y 1984, los cultores de la canción chicha en Villa El Salvador que en su momento fueron famosos en todos los sectores (como el grupo Bengala y Los Geranios y otros que lo intentaron y no pudieron) se limitaron a cantar las canciones de los chicheros más conocidos en Lima, como Los Destellos, Grupo Maravilla, Los Ecos, Los Ilusionistas, Los Mirlos, Los Shapis, Vico. No tuvieron una creación propia. Esa es, sin duda, una de las razones que explica su rápida desaparición. Roberto Wangeman cuenta que «entre los chicheros limeños, el grupo de Los Ecos fue uno de los primeros y Edilberto Cuestas, su director y autor de la canción «Casuarinas», decía que «ellos incluso grababan discos exclusivamente para Colombia con ese ritmo populachero que parece cumbia pero no es».

Chicheros e identidad: serranos y costeños

La frase «yo no hago chicha, hago cumbia», significa: no soy serrano ni quiero lo serrano, soy costeño. El viejo problema del desprecio del otro, propio de la formación misma del imperio colonial español y del Perú como fallido Estado Nación desde 1821, vuelve a aparecer en el escenario de la música. Chicha

es una categoría despectiva que sirve para referirse a migrantes andinos en Lima, a sectores urbanos lumpen: achorados, maleados.

Se habla de una «cultura chicha» como una «cultura de achorados», algo híbrido, mezclado, mala copia. Sólo un sector dentro de la llamada música tropical andina reivindica la categoría chicha. Wilfredo Hurtado es uno de los convencidos de la importancia de ese nombre:

> Aunque el término quechua tiene un origen anecdótico y casual, nos parece el nombre más acertado para este fenómeno socio musical; chicha es sinónimo de 'fermento', que es precisamente el estado en el que se encuentra nuestro país y del cual surge esta música, una sociedad donde se agitan y bullen todas las sangres, y fermento es, recordémoslo, un estado temporal. (Hurtado, 1995.7).

Carlos Baldeón cuenta:

> Los miembros del grupo Guinda se consideran totalmente costeños, limeños criollos, dicen que hacen música costeña, elegante. «Allá esos serranos con su chicha», dicen. La chicha la toman como una expresión de la música tropical andina, del hombre andino que viene a hacer música tropical. Yo resumo esa disputa entre los de Villa El Salvador en dos cosas: Los Geranios, que representan la expresión de la música chicha, y el Grupo Bengala, que cree que hace más música costeña y se siente como los que siguen la línea de Los Destellos, Los Ecos, Maravilla y Guinda, que son más costeños. Los Geranios serían los serranos que siguen la música de Los Shapis, Vico, Alegría, Génesis, de todo ese tipo de corriente andina. Y eso, cuidado, que algunos de los integrantes del Grupo Bengala, como los hermanos Sánchez, eran netamente andinos o serranos, pero Félix, el cantante era de Cañete.
>
> Yo recuerdo en un local comunal tocaban Los Geranios y de repente, por cuestión del organizador también se presentaba el Grupo Bengala y como si fuese una pugna de competencia, como un «mano a mano», la gente se decidía por lo que tocaba cada grupo. Decidían los jóvenes por lo que tocaban música andina o serrana. Pero se escuchaba decir que los Geranios tocaban música más costeña y salsa. Es decir, los jóvenes sí diferenciaban el ritmo. No había regionalismos en el sentido de que si soy del Norte, del Centro y del Sur. Lo que se dio fue una diferencia de estilos y tipos de identificación.
>
> Otros grupos que seguían ese patrón referencial fueron Los Orientales que tocaban un estilo costeñizado, después el Grupo Los Fénix tenían un estilo más serrano. Este grupo desaparece el año 90. Duró sólo cinco años. (Entrevista de Pedro Jacinto al profesor Carlos Baldeón en Villa El Salvador, mayo de 1998).

Ana Jara, de Los Fenders, habla de la frágil identidad de los andinos: serranos y costeños:

> Estas palabritas, «serranos de mierda», la escucho hasta ahora. Y siguen igualito, esas expresiones no cambian. No sé por qué lo dirán, será porque han nacido en Villa, será porque han nacido en Lima o será porque son serranos igual que los otros y no se quieren a sí mismos. Porque siempre pasa, siempre ocurre que llegan a la cantina y empiezan: «Mi cerveza —gritando— ¡rápido!» y allí entonces alguien responde: «Fuera serrano, qué tienes, qué pasa» y comienzan el pleito…
>
> Ahora, con esta onda de la música norteña, Agua Marina, Armonía 10, todos los huancaínos son norteños. Por ejemplo, hace poco tuvimos un baile por Los Jardines de Pachacamac, al frente de la playa, en la cima de Villa El Salvador. Hay norteños, eso es innegable, nosotros básicamente somos de Trujillo, de La Esperanza, allí nació toda la familia Jara. Nosotros hemos llegado acá el [año] 82. Pero todas las personas que nosotros conocíamos que eran de Huancayo, son norteños ahora, y se mandan saludos entre ellos como si fueran «Rico Norte». «Ye ustedes, ¿desde cuándo son del Norte?». «Paisana yo soy del Norte ¿no me conoce?». «¿Cómo no te voy a reconocer?». Hay cambio de identidad musical y de gustos. Todos los huancaínos «fueron huancaínos». Es una moda. (Entrevista de Pedro Jacinto a Ana Jara, de Los Fenders, en Villa El Salvador, mayo de 1998).

Otra música (latinoamericana, criolla, rock, bolero, salsa)

El triunfo de la izquierda socialista en Chile y el apoyo oficial por parte del la dictadura del general Velasco Alvarado (1968-1975) a los jóvenes, a través de SINAMOS, fueron decisivos para que una corriente musical identificada como latinoamericana apareciera en el horizonte. Los grupos chilenos Quilapayún e Inti Illimani, y los bolivianos Los Jairas, Savia Andina, Los de Kanata fueron los modelos más destacados[130]. Paralelamente, la organización del encuentro Inka Ri con exponentes genuinamente andinos quechuas y aimaras llegados a Lima de los Andes más lejanos, fue un acontecimiento cultural de primer orden para valorar y revalorar la música andina. Centenares de jóvenes de diferentes organizaciones de la izquierda marxista interesados particularmente por la música y el teatro volvieron los ojos sobre el Perú y desde su condición de limeños, en particular y costeños urbanos, en general, se acercaron a la música peruana en castellano y con una clara influencia chilena y boliviana. Era un primer paso de encuentro entre corrientes musicales profundamente distantes. El grupo Tiempo Nuevo fue un ejemplo limeño seguido en Villa El Salvador y provincias. Surgieron en Villa los grupos Kanto Nuevo, Raíces del Campo Vivo, Portadores del Folclor Latinoamericano, que (luego se llamó Inkamérica), Sentir del Pueblo, Nueva Trova y Folk, Pakari ('mañana'), Kuskaya ('juntos'). Servirse de una palabra quechua, mal pronun-

130 Podría traducirse Quilapayún como 'para la luna', e Inti Illimani, nevado Apu de la ciudad de La Paz como 'nevado sol'.

ciada o mal escrita,[131] era un indicador de identificación con esa categoría abstracta «pueblo». De este encuentro de corrientes musicales en los años setenta derivan la bolivianización de una parte de la música llamada popular peruana, el uso de un bombo argentino —muy grande si le compara con la «tinya» o tambor nuestro, pero sí parecido a la «caja» ancashina, tocada junto con la flauta por un mismo intérprete— antes enteramente desconocido en Perú, y un vestuario en el que tanto el poncho como el chullo dejaron de ser prendas de vestir exclusivamente andinas.

El rock

Cuando la ola o moda de música latinoamericana pasó, una parte de los jóvenes aficionados por la música, volvieron los ojos sobre el rock. Se formaron y desaparecieron muy rápidamente por lo menos medio centenar de bandas entre las cuales es posible citar: Banda Rockera del Sur, BARS, A 58, Kerigma Band Rock, Calle 13. Como en el caso de la chicha, los rockeros de Villa se limitaron a cantar canciones de los Beatles. Kike Valdez, relata su paso por la música latinoamericana hacia el rock[132]:

> Luego de que se hace música latinoamericana, viene el rock. Me acuerdo, los rockeros empezaron a surgir poco a poco. Invitaban a sus actividades. Yo estaba en la parroquia comprometido con la Pastoral de mi sector desde hace muchos años. Inclusive cuando hacía música latinoamericana estaba en la Pastoral. Y surge un grupo de Rock en la Pastoral. Se llamaba Gente del Pueblo. Pero antes, el primer grupo que surge en Villa es BARS, (Banda Rockera del Sur). El primero grupo de Rock. Están Kike, «Papá Oso»...
>
> Yo seguía con la música latinoamericana. Pero ya existía ese grupo de rock solito cuando la música latinoamericana estaba fuerte. Más o menos cuando ya terminaba la música latinoamericana como fiebre, surgían otros grupos, chiquillos en algunos casos, queriendo hacer rock. Y empiezan con sus baterías, con cosas caseras. Algunos con guitarra de cajón, no guitarra eléctrica y empezaron a hacer sus pequeñas actividades. Estando en la Pastoral se animan a hacer un evento de rock, y nosotros apoyamos. Y aquella vez juntamos a todos los grupos rockeros de Villa y fue el primer encuentro de música rockera de Villa. Allí se presentaron los BARS, el grupo Calle Trece, según el lugar donde vivían, pero asistieron como 58 grupos. Se presentaron desde las siete hasta las once de la noche. Ahorita yo no recuerdo. De los Hombres G, por ejemplo, de Los Beatles,

131 'Pakari' por 'paqarin' y 'Kuskaya' por 'kuskalla', son ejemplos de ese buen deseo no correspondido con la enorme distancia que las separaba de las culturas andinas quechua y aimara.

132 Poco después, Carlos Baldeón se interesó mucho por la música chicha o tropical andina como él la llama.

algunos temas, Charlie García, Soda Stéreo, Los Abuelos de la Nada. Me acuerdo que hacían canciones en inglés. Hacían rock clásico, en antiguo.

Yo sé que los de A-58 todavía se juntan. Mi amiga Magdonia asumió y lo hizo fuera, y formó la Asociación Rockera de Villa El Salvador, ARVES. Con ARVES, yo sé que A-58 se ha presentado en eventos así en el «Día Internacional del Rock». Eso ha durado más o menos dos años… Algunos han cambiado. Otros se han casado, están haciendo otros papeles. Hay otro amigo que hacía música que se junta con otro y hacen grupo, y varía en el nombre de acuerdo al evento donde se presenta.

La Municipalidad de Villa hizo un evento de música subterránea. Los subterráneos de Lima vinieron todos en mancha. Hubo chicos que habían salido inocentemente a bailar y se encontraban con un baile que no conocían: se empujaban, se jalaban. Era gracioso. Sé que hay un sitio donde hacen música subterránea. Tocan o simplemente hacen música subterránea, contratan un local y van. Hubo un amigo espontáneo, se junta con otro y hacen música subterránea. Música fuerte, en inglés, pero aquí nadie compone un rock. (Kike Valdez, destacado músico de Vila El Salvador, cita ofrecida por Carlos Baldeón).

Música criolla

Habiendo perdido la música criolla el impacto que tuvo en los años cuarenta y sesenta del siglo XX en Lima y provincias, y siendo los limeños una minoría en Villa El Salvador, su presencia en Villa, desde 1971 hasta ahora, es muy pequeña. Se formaron algunos conjuntos como Sur y Norte, Familia Vásquez, Fiesta Criolla de los Hermanos Arones, Los Amigos, Los Hermanos Chávez. Estos últimos eran muy profesionales y salían a actuar fuera de Villa El Salvador, mientras que los otros se presentaban sólo en el circuito local. El grupo Sur y Norte cantaba valses (uno en particular: «En Villa yo nací, en Villa me crié»), música negra, marineras y tonderos. En la Taberna de Don Hugo se presentaban Kike Valdez y sus hermanos, Los Hermanos Valdés, para hacer música criolla durante los fines de semana. En algunas de las discotecas como El Planet, Doña Juerga, Hollywood y El Tekila, se presentan eventualmente figuras como Eva Ayllón, Lucía de la Cruz, Pepe Vásquez y un nuevo trío con el histórico nombre de Los Kipus.

Boleros

Por los boleros hubo y hay un reducido público de oyentes, aunque creciente, sobre todo por las baladas, como lo revela la encuesta entre estudiantes secundarios Sólo supimos de la existencia de un grupo fugaz, Los Amantes del Bolero, formado por los hermanos Bazán. Con la aparición de las radios Felicidad y La Inolvidable y su entera dedicación a los boleros, baladas y canciones de la «nueva ola», el impulso de este tipo de música ha sido muy

grande en los últimos dos años. Su audiencia en las capas medias y alta de Villa El Salvador es muy elevada. Lo mismo ocurre los viernes en La Taberna de Don Hugo cuando se presenta lo que se llama: «música del recuerdo». Muy lejos, en San Diego, condado de California y en todo el sur de Estados Unidos las colonias latinas escuchan Radio Recuerdo, de la cadena Univisión, consagrada exclusivamente a la música mexicana, boleros, baladas y música de la «nueva ola».

Salsa

El interés por la salsa es reciente:

> La salsa es de ahora, depende del mercado, hay que verla por este lado. Hay gente en Villa que le gusta la salsa. Hay músicos en Villa que son capaces de hacerla. Por eso surge la salsa. La única orquesta de salsa es la que dirijo. Casi todos los integrantes son de Villa. Estamos recién un año, en pleno proceso. Para mí es una experiencia nueva, pero como género sí me gusta. Es una mezcla de muchas cosas, muchos géneros, instrumentos de muchos conocimientos. Tú no sabes leer, no puedes hacer música aparte. No sale todos los días. La salsa es más técnica, Tienes que estudiar necesariamente para eso. (Entrevista de Pedro Jacinto a Tito Rivas, en Villa El Salvador, mayo 1998).
>
> Más allá del único grupo salsero, lo que hay en Villa El Salvador es un conjunto de discotecas en las que se difunde música de moda como el reggaetón, el latin pop, el merengue, la salsa, el rock pop clásico y el rock alternativo. En algunas de las discotecas que acabo de mencionar, al hablar de la canción criolla se presentan en vivo dos veces al mes orquestas salseras como las de Antonio Cartagena, la Orquesta Camagüey, Dan Den, y Oscar Quesada (músico colombiano, ex cantante del grupo Los Titanes).

Canciones para Pueblos Jóvenes y Villa El Salvador

No son muchas las canciones dedicadas a los pueblos como Villa El Salvador en los cuatro conos de Lima. Luego de investigar el tema es posible afirmar, por ejemplo, que no ha habido hasta ahora una canción creada en quechua en honor de Lima, Villa El Salvador o cualquiera de los distritos. Con el mismo propósito, son pocas las canciones en castellano. Los orgullos de vivir en pueblos jóvenes tardan en aparecer, probablemente por dos razones: de un lado, el peso enorme de las lealtades de los migrantes con sus pueblos de origen y, de otro, el inconsciente conflicto con Lima. Es pertinente recordar aquí que la única identidad realmente existente en el país es la local, plenamente visible en ayllus, comunidades, parcialidades y pueblos, particularmente de los Andes y en parte de la Amazonía. Lima no es aceptada por los migrantes, sí

con dificultades por sus hijos y, sin duda, claramente por sus nietos. Lengua y cultura son dos lazos firmes en la primera generación, casi se pierden en la segunda y desaparecen en la tercera.

Por sus identidades claramente establecidas, los inmigrantes andinos en Lima viven intensamente la ausencia de sus pueblos, ayllus, parcialidades y comunidades de origen. El regreso sólo tiene sentido en los días de fiestas, patronales católicas y propiamente quechuas o aimaras. Nos gustaría volver pero ¿para hacer qué?, ¿a trabajar en qué? A regañadientes son aceptados los sufrimientos en Lima. Son muchas las canciones que los migrantes en Lima dedican a la nostalgia por sus pueblos y a su sufrimiento en la gran ciudad y ninguna para afirmar algún orgullo de estar en la capital del país. Un poema quechua cantado en un wayno, compuesto por Efraín Vásquez y mi hermano Luis Montoya Rojas, en 1959, dice lo siguiente: «Cuando camino por las calles de Lima/ y veo el Cerro San Cristóbal/ recordando los cerros de mi pueblo/ pienso en mi querida madre/. ¿En qué me veré amando a una mujer de un pueblo extraño?/ Me veré como la trucha del río que cuando el agua se seca/ sólo le queda la muerte/. ¿Acaso me engendró mi padre/ en febrero/ para que como las nubes de febrero/ esté sentado detrás de tu casa?/ ¿Acaso me dio a luz mi madre/ en agosto/ para que como el viento de agosto/ dé vueltas en la puerta de tu casa?/ Fuga: Ay lorito, ay lorito/ dile por favor a mi madre/ que su hijo querido está cantando/ Ay lorito, ay lorito/ dile por favor a mi padre/ que su hijo adorado está llorando/ está sufriendo. (Montoya Rodrigo, Luis y Edwin, 1987: 455-456, canción 223). Para los migrantes que acaban de llegar, Lima es vista como un pueblo extraño, hostil y ajeno. Este juicio duro cambia notablemente entre los hijos de esos migrantes que nacen y crecen en Lima y tienen el dominio del castellano como su mejor recurso para evitar atropellos del racismo.

Lorenzo Palacios Quispe, Chacalón, ídolo de los chicheros canta «Soy provinciano», cumbia andina o chicha, compuesta por Juan Rebaza:

> Soy un muchacho/ provinciano/ me levanto bien temprano/ para ir con hermanos/ a trabajar, ay, ya, ya, yay/. No tengo padre ni madre/ ni perro que a mi me ladre/ sólo tengo la esperanza/ ay, ya, ya, yay,/ de progresar/. Busco una nueva vida/ en esta ciudad ja ja / donde todo es dinero/ y maldad ja ja .../ Con la ayuda de Dios sé que triunfaré, je je/ y si encuentro un amor /seré feliz (bis).

Rebaza nunca compuso una canción en quechua huanca, sólo en el castellano duro y áspero que había aprendido. Lima no es mencionada, pero el progreso que espera como gracia de su Dios sería posible en Lima. Es pertinente recordar aquí el vals «El provinciano» con versos de Sixto Prieto y música de Laureano Martínez Smart, un clásico de los años cuarenta del siglo XX. Sus versos son:

> Las locas ilusiones/ me sacaron de mi pueblo/abandoné mi casa/ para ver la capital/como recuerdo el día/ feliz de mi partida/ sin reparar en nada/ de mi tierra me alejé/. Y mientras que mi madre/ muy pobre sollozando/ decíame hijo mío llévate mi bendición/. Ahora que conozco la ciudad/ de mis dorados sueños/ y veo realizada la ambición que en mi querer forjé/ es cuando el desengaño/ de esta vida me enloquece/ y añoro con dolor mi dulce hogar/. Luché como varón para vencer/ y pude conseguirlo/ alcanzando mi anhelo de vivir/ con todo esplendor/. Y en medio de esta dicha/ me atormenta la nostalgia/ del pueblo en que dejé/ mi corazón[133].

En ambas canciones el tema es el mismo, pero son muy distintos el dominio del castellano y la condición de ambos migrantes.

Lener Muñoz Reyes es autor de la cumbia andina o chicha «Mi Pueblo Joven», cantada por Lorenzo Palacios Quispe, Chacalón, 1976:

> «Hay lugares modestos/ modestos pero unidos/ donde no existen riqueza/ donde no existe la envidia/. Tan solo con el sudor de su frentes/ labran su provenir / Este es mi pueblo joven / pueblo joven, pueblo joven/. Coro: Donde mis hermanos / trabajan sin cesar. Y así mi humilde casa/ reina paz y felicidad». (Hurtado, 1988 p. 11).

Con enorme ingenuidad el autor cambia la realidad por un paraíso imaginado. Su exaltación de un pueblo joven es sólo verbal.

Más cerca de la realidad, Jaime Moreyra Mercado, compuso la cumbia o chicha «Los pobladores», cantada por Chapulín, cantante y líder de Los Shapis, en 1986:

> (Hablado) En la arena de los cerros/ querían hacer castillos/ tenían sólo esteras/ y muchos sueños/. Los llamaron invasores/ les negaron mil favores/ pero a tiempo pobladores / fueron abriendo sus calles/ en la arena de los cerros/. Estos hombres construyeron/ para coronar su obra/ una escuelita de niños/ para que vean muy claro/ al mirar el horizonte/. Coro: Son los pobladores/ que en la arena habitan/ son los pobladores/ de los nuevos tiempos/.

En estos versos el elogio de los pueblos jóvenes brota de una descripción que corresponde a la realidad aunque con su machismo ignora el papel fundamental jugado por las mujeres, personajes centrales en el Capítulo 2 de este libro.

Edilberto Cuestas compuso la canción chicha «Casuarinas y esterinas», excepcional en su género, cuyos verso son:

> Algunos comen siempre/otros no tienen pan/dejaron sus lindas tierras/añorándolas están/envueltos de ilusiones/llegaron a la ciudad/así nacieron sus hijos/en un

133 La partitura de este vals y referencias sobre los autores se encuentran en *El libro del oro del vals peruano*, de Raúl Serrano y Eleazar Valverde, Tans Perú , 2,000, pp 114 y 115.

> barrio marginal. Casuarinas y esterinas/en el mismo cerro están/ una tierra los separa/son vecinos de la ciudad.
>
> En unas luz, techo y concreto/otras estera y luz natural/ a la hora que canta el gallo/ El mismo sol los alumbrara / Pancho y Frank se despiertan/dando cara a su realidad/ al cilindro a bañarse pronto/a la bañera a ducharse ya. Casuarinas y esterinas/en el mismo cerro están/ una piedra los separa/la misma agua beberán.
>
> Pancho tiene a su profe/ Frank a su teacher one/ a la hora que da el recreo/ los dos juegan por igual/a la hora de los exámenes/dos más dos les resulta igual/ libros pantallas a colores/mechero y su bloc popular. Casuarinas y esterinas/en el mismo cerro están/ los cobija el mismo cielo/ inquilinos de la ciudad /. Se termina la semana/es domingo para jugar/los dos corren tras la bola/tienen ganas de anotar/los campos son diferentes/los arcos miden igual/agotan todo su esfuerzos/ y el gol los alegrará. Casuarinas y esterinas/en el mismo cerro están/ los cobija el mismo cielo/ inquilinos de la ciudad. (Autor-compositor: Edilberto Cuestas, director y guitarrista del Conjunto Los Ecos, grabación: Los Ecos).

Las Casuarinas es uno de los cerros de lujo en Lima, y esterinas es una palabra inventada por el compositor, derivándola de esteras, para mostrar el contraste entre la urbanización residencial Las Casuarinas y las casas pobres de Villa El Salvador.

Mi amigo Roberto Wangeman Silva —economista, músico y productor musical, integrante del Dúo de música andina Saywa junto con Leo Casas— a quien debo la grabación de esta canción, cuenta la historia de esa original versión musical en tiempo de chicha o cumbia andina:

> Cuando fui a hablarle de hacer e interpretar una canción sobre el niño en el barrio, con todos los derechos que habitualmente allí se le violan, [Cuestas] me dijo que hacía tiempo él quería hacer una canción cuyo título ya tenía (Casuarinas y Esterinas), la cual estaba inspirada en el famoso muro de la vergüenza que tenía, ni más ni menos que el Colegio la Inmaculada de los Jesuitas y que separaba el Barrio Casuarinas, con sus grandes y lujosas edificaciones, de la barriada de al lado: «Pamplona», que aún estaba en esteras. El muro fue construido por los curas bordeando el perímetro de su terreno pero extendiéndolo hasta la cumbre del cerro por ambos lados para evitar la invasión de los cholos, con lo que daban una imagen de segregación que les costó incluso muchos conflictos internos con los «progres» [progresistas] de la congregación. [Cuestas] quedó inicialmente contento con su canción. Al final, en una oportunidad en que fuimos a un programa de TV, me confesó que en el medio chichero había quienes lo habían criticado por hacer una canción política. (Conversación personal, Lima, marzo de 2007).

Desde la vertiente de la «canción de protesta», Daniel —El Kiri— Escobar compuso y grabó la canción «El pobre». Sus versos dicen:

> Al abrir la puerta de mi hogar/luego de tan duro batallar/en medio del humo y el trajín/veo a mi gente seguir/así va diciendo el poblador/ de una choza en Villa El Salvador/y aunque su salario no da más/ no da un solo paso atrás.
>
> Salgo muy temprano a laborar/luego de tomar un té con pan/en dura faena he de ganar/un miserable jornal/mi mujer cansada de lavar/me dice cariño/cual será el futuro/que habrán de tener nuestros hijos al crecer.
>
> Penuria no hay mas ingrata/que verme obligado en años/a vivir en choza de lata/de cartón de estera y caña/me veo preso en las garras/de esta maldita miseria en que me arrojan los hombres/ que acaparan la riqueza/. No le cantamos al pobre, no/ por pena de su pobreza/ le cantamos porque lucha diariamente con firmeza/ y es que no hay cosa más grande/ que ser un pobre que trata/unido con otros pobres/de liberar su vida esclavizada.
>
> Estribillo: uno más uno dos/dos y dos son cuatro/ si seguimos sumando/ no habrá quién nos quite el plato (repetido cuatro veces)[134].

Roberto Wangeman ofrece una información adicional:

> En este caso se trata de una guajira compuesta por Daniel «Kiri» Escobar, uno de los más destacados cantautores de la generación de los [años] 70, que hizo aportes a la innovación de la música peruana partiendo de sus distintas vertientes, andina y costeña y con permeabilidad a la influencia de la música de otras regiones, como en este caso, Cuba. La canción estás cargada del contenido político activista de la época. El arreglo es de Fernando Meneses, músico Colombiano que vivió en Lima, quien tenía marcada influencia de la salsa. La instrumentación es la de una «charanga», orquesta formada por flauta solista, violines, piano, contrabajo y «timbaleta» (Lima, marzo de 2007).

Por la música y por la lógica de construcción de sus versos se trata de una canción para el pueblo, pero no del pueblo. En pocos versos el autor trata de mostrar la pobreza, explicar por qué existe, la supuesta conciencia que los pobres tendrían para luchar y vencerla. Como en las piezas de teatro comprometido, la voluntad es muy grande para denunciar, enjuiciar y querer cambiar la realidad. Los compositores populares de canciones razonan de otro modo. No tienen interés en mostrar, explicar, enjuiciar y hacer un llamado para cambiar la realidad. Dentro de sus canciones que hablan en general del amor y el despecho por el bien perdido, se filtran algunos versos o coplas con claro contenido político[135].

César Mayta More, compuso en 1993 la canción «L 42» en honor de Villa El Salvador:

134 Agradezco a mis amigos Roberto Wangeman y a Carlos Baldeón por ofrecerme dos versiones de esta canción.

135 Ver sobre este punto, el libro *Urqukunapa yawarnin-La sangre de los cerros* (Montoya Rodrigo, Luis y Edwin, 1987 y1998: 591-676). En particular, las canciones 285-333, en las que se canta sobre política, historia, sumisión, opresión, pobreza y rebeldía.

> Un doce de mayo un grupo de gente/vino a poblar este inmenso arenal/ y con sus esteras/ edificaron esta ciudad/ Coro: Y se puso la piedra angular/ para que podamos creer/ en la paz, la justicia y la verdad/ en los hombres en Villa El Salvador/. Era de suponer/ que pasaron hambre/ que tuvieron frío/ y también mucha sed/. Ellos se organizaron/ y se enfrentaron/ a las hostilidades/ lo que sería su nuevo hogar/. (Hablado): Hoy en estos tiempos/ su organización parece ser/ un recuerdo del ayer/ por eso tú y yo debemos ya/ de la mano caminar/y continuar lo que empezaron nuestros padres al llegar/ aquí en Villa El Salvador. (Rock cantado por Kerigma Banda Rock en la disquera F Inca Rock).

El título alude al código postal de Villa El Salvador, L 42. El compromiso de seguir por las huellas dejadas por los padres luego de un olvido aparece con toda claridad.

César Medina Bermúdez compuso en 1996 una balada, cuando Villa El Salvador cumplía sus bodas de plata (25 años):

> Yo recuerdo el día/ en que mi familia vino a Villa/ era todo un arenal/ y yo veía y yo veía/ que eran cinco esteras mis abrigos/ y el mar con su sonido/ llenó ese vacío/ que nos dejó la represión/ que asesinó a un poblador/ a un poblador/. Y después se organizaba/ para luchar por las manzanas/ por la luz, también el agua/ la educación, por un mañana/ y así nació la institución que se llamó autogestión/ autogestión/.

La institución aludida era la Comunidad Autogestionaria de Villa El Salvador, CUAVES. Su reemplazo por la palabra autogestión revela, en cierta medida, un olvido importante que no puede explicarse por las sílabas de los versos que la melodía tolera o no.

El sector limeño que fue a resolver sus problemas de vivienda en Villa El Salvador, identificado de preferencia con la música criolla, canta el vals «Villa»:

> Villa, cuando niño yo recuerdo/ eras pobre, triste y sin luz/ ahora todo el pueblo lo comenta/ al ver tus calles / llenas de juventud/. En Villa yo nací/ en Villa me crié/ en Villa yo estudié/ en Villa debo morir/. El día que yo me muera/ y me lleven a enterrar/ saldré de mi sepultura/ y por mi Villa corretear».

No se trata de una canción-himno original sino de una simple copia de la música y de los versos con ligeras variaciones del vals «Malambo» de Luciano Huambachano. La descripción de Malambo, barrio clásico para la música criolla, como «triste, pobre y sin luz» coincide plenamente con la Villa El Salvador de los primeros años[136].

136 Independientemente a su origen, el vals «Villa» fue una especie de himno para María Elena Moyano. La oí cantar a voz en cuello en las fiestas de la FEPOMUVES y en mi casa, en

Lo que la encuesta de 1998 cuenta sobre la música

457 de las y los encuestados, 58,51% (Cuadro 35) cantan. Se trata de un porcentaje que me parece muy alto. Esperaba que fuesen menos porque con la mercantilización de la música y la fabricación de ídolos se preparan los gustos de las personas. «Para qué voy a cantar si los artistas tales o cuales cantan mejor que yo», parece ser el razonamiento seguido. Es posible que con ese modo de pensar se consiga multiplicar el número de consumidores de música. Sólo 146 de los 781 encuestados (18,69%, Cuadro 36), cantan junto con sus abuelos. Los 316 restantes de los que cantan, lo hacen exclusivamente con sus amigos dentro o fuera de casa. Cuando los padres y los hijos tienen preferencias musicales distintas y cuando la diferencia es vivida como una oposición grande o irreconciliable, se crea una distancia profunda en el seno de la misma familia.

El género musical preferido es la balada, que recibe el 59,92% de preferencias (cuadro 37) con una ventaja de 24 puntos para las chicas. Le siguen la salsa (58%) y el reggae (21%). Luego, el rock, preferido por los chicos con 8 puntos de ventaja sobre las chicas. Siguen el wayno cumbia o chicha (11,78%), el pop (9,99%) y el vals (9,48%) con tres puntos de ventaja en las chicas. Los waynos sólo tienen el 6,15% de las preferencias, y vienen después con porcentajes las variedades pasillo, saya, rock alternativo, merengue, carnavales, el festejo, música religiosa, ranchera mexicana, música clásica (0,38%), y los vallenatos. En conclusión, la música de fuera tiene mucho más aceptación que la música andina y o criolla.

El rock, la chicha y el wayno son los géneros que los chicos y chicas menos quieren (21%, 20% y 13,58 %, respectivamente). Le siguen con proporciones pequeñas los otros géneros: rock alternativo, reggae, vals, salsa, merengue, balada, música clásica, ópera, bolero, festejo, rap, pop, marinera, saya. Los gustos de los papás son muy distintos porque el wayno es el género con las preferencias más altas: 44,17%. Siguen, de lejos, el bolero (12,04%), el valse criollo (11,40%) la chicha (8,07%) la balada (7,81%) y la salsa (6,53%). El resto de géneros sigue después con preferencias muy bajas. Ocurre lo mismo con los gustos de las mamás: para ellas el wayno es más importante (41,40%) seguido, igualmente de lejos, por la balada (13,44%), el bolero (1,50%), el vals (9,09%), la chicha (8,71%) y la salsa (6,66%).

493 chicos y chicas (63 %) no conocen a ninguno de los artistas de música criolla y andina que son residentes en Villa El Salvador. 249 (26%) conocen a los Hermanos Vásquez, sólo 45 (5%) a la Uqueñita y 16 (2%) a la Chalqueñita del Sur.

209 de los 781 chicos y chicas (26%) tocan algunos instrumentos musicales. Entre estos, los preferidos son la zampoña (36 %), la guitarra (28%)

Salamanca. Le comenté un día: ese es un vals de Luciano Huambachano que se llama «Malambo». «Sí –me respondió– y qué importa, yo lo siento como de Villa».

y la quena (20 %). Le siguen, en orden de importancia, otros instrumentos: órgano (8%), flauta, trompeta, pandereta, pinkullo, batería, cajón, etc. En la última pregunta respecto a gustos musicales pedí que los chicos y chicas citaran tres canciones que son cantadas en todo el Perú, aparte del Himno Nacional. El 33 % menciona el vals criollo; el 25%, el wayno, y el 22 %, la salsa. Le siguen la chicha (12%), la balada (12%), el rock, (9%), el pop (7%), y el bolero (7%). En cada una de las aulas de clase con los 24 grupos de alumnos de quinto de secundaria, expliqué el sentido de la pregunta porque se trata de una de las más difíciles del cuestionario. ¿Hay una o más canciones conocidas por todos los peruanos y peruanas? ¿O seguimos siendo un país de fragmentos con un archipiélago de gustos? A pesar del buen dominio del idioma, de la explicación pertinente, la pregunta no fue suficientemente entendida. En Villa El Salvador, en Lima o en cualquier punto de los Andes y de la Amazonía los peruanos seguimos viviendo en fragmentos de una nación sin unidad.

Futuro de la música andina en Villa El Salvador

¿Adónde va la música andina? Lo nuevo como sinónimo de moderno aparece todos los días, las modas llegan, duran muy poco y pasan; los jóvenes se entusiasman y cambian con extrema facilidad. La chicha parece que se agota pero se renueva, sus figuran pasan, son flores de un día. La «fusión» aparece como una solución. Antes de ofrecer algunas ideas sobre el futuro de la música andina, presento algunos relatos particularmente interesantes. Tito Rivas cree que la chicha se mantendrá:

> Yo creo que la chicha se va a mantener, porque el 90% de los que estamos en Lima son provincianos. Entonces la «chicha» más que todo viene a raíz del wayno. Como dice mi papá, «la chicha es un wayno malogrado». Entonces mientras la chicha se asemeje al wayno no muere. Mas bien ahorita los que hacen chicha se está reforzando con los «wayneros». Donde hay un grupo de chicha, hay un grupo tropical y entra un grupo de folclore. Hay cantantes, hacen caravanas obtienen más ingresos. O sea la chicha ahora está ganando espacio por ese lado. Entre ellos se acomoda. Incluso ahora se están reforzando con salsa. He visto un aviso donde se invitaba a bailar con Chacalón y Antonio Cartagena, salsero. Es que la chicha no llena por sí sola, entonces meten salsa. Por decir, tienen dos mil personas por día domingo, ahora tienen quinientas personas, entonces ello lo rellenan con salsa que los incrementa. Eso no sucede con mi estilo. Nosotros no nos basamos en el ingreso, vamos ya contratados. A ellos no los contratan, ellos hacen sus fiestas, sus promotoras, organizan todo.
>
> La cumbia tiene más perspectiva, más futuro. Creo que hasta los gringos bailan cumbia. La cumbia no se ve como algo nacional. Todo lo extranjero tiene más pegada. Cuando hablan de Lizandro Meza se llenan los locales. Eso no creo

que muera, más bien están regresando las canciones antiguas. Hoy día he escuchado la «Pollera colorada», la «Chola caderona» que son temas antiquísimos. Están regresando porque no hay material, no hay compositores. Creo que a los compositores se les acabado las «pilas». Ya no componen. Y si componen están transformando la balada en salsa, los mismos pasillos en salsa, o en cumbia. O lo que hace Agua Marina. Estos solamente copian, trabajan con buen instrumental propio y nada más. Si es que comparamos un grupo con otro no se nota ninguna diferencia. Es más instrumental y vestimenta. Ellos van enternados. Ellos por un contrato cobran ocho mil dólares, nosotros, cobramos con la justas apenas dos mil soles, 600 dólares. En gastos se me van ochenta por ciento. (Entrevista de Pedro Jacinto a Tito Rivas, en Villa El Salvador, mayo de 1998).

Carlos Baldeón sostiene:

Acá en Villa El Salvador la chicha empieza a decaer por los años 1987 y 88, por la fuerte influencia del la salsa, los mismos grupos de música chicha empiezan a tocar más salsa. Se pegan a la moda. La chicha como género, ya empieza su decaimiento. Las discotecas son otra causa. Tenía una crisis de estancamiento, desde sus consagrados. La producción musical de Los Shapis; Grupo Maravilla; Los Astros de América; Alegría; Grupo Guinda, comienza a bajar tremendamente. El espacio de ellos comienza a limitarse y eso afecta a los chicheros de Villa porque sencillamente los grupos de aquí tocaban lo que tocaban los de arriba. Ya no hay una presencia activa de conjuntos tropicales andinos…

Los «booms» de las orquestas «chicha» duran hasta 1990. Estoy seguro que si ahora toca el Grupo Bengala no van más de diez personas. Con eso ya le digo todo. Igual ocurre con Los Geranios, pese a ellos han tenido un nombre bien ganado. Tienen un público de base: 30 o 40 años. Pero si queremos actuar con un baile social para recaudar fondos, así como una fiesta de diversión no creo que asista gente. Vino el Grupo Agua Marina, el 25 de febrero. Lo que se dice es una mar de sensaciones con las justas no llegaron más de 30 personas. Con todo su aparato propagandístico. Esto creo, porque la proyección se da por la presencia de discotecas y los videos pub; objetivamente la música foránea ha tocado muy fuerte a la juventud.

Y eso se ve también como una identidad de clase social. Por ejemplo el joven de pueblo marginal lo que desea es trepar a una clase que no le pertenece. Como no llega a un estatus económico, trata de llegar a través de la moda, a través de la música y con eso se cree superior o de otro nivel. Lastimosamente ese tipo de conceptualización está calando en los jóvenes. Pero eso lo veo como un complejo, como un prejuicio que se da, acá en Villa El Salvador. Hay en Villa ahora, en los últimos tres años un fenómeno con los festivales y concursos de danzas folclóricas en los diversos colegios. En estos momentos del cien por ciento de colegios de Villa el 95% cada año hace sus festivales de danzas folklóricas. La participación de los jóvenes actualmente es masiva Antes los jóvenes tenían vergüenza del qué

> dirán o el «roche»; pero es importante esperar, en unos ocho o diez años a ver qué piensan estos adolescentes que están en edad de 13 o 14 años y que por lo menos están siendo cultivados desde las aulas con nuestro folclore o nuestra música. El folclore no recibe ni un mínimo de motivación de la escuela. Nunca participé de un festival de danza. Eso depende de los maestros, algunos de ellos siempre nos enseñaron o nos motivaron a identificarnos por la tierra. Aunque no hemos nacido allá pero siempre nos identificamos. Yo he sido muy curioso en eso. Por ejemplo si me dan un pan, pregunto porqué me lo dan; y si la tierra es negra por qué es así (Entrevista de Pedro Jacinto al profesor Carlos Baldeón en Villa El Salvador, mayo de 1998).

Mario Almoguer cree:

> ... que cada espacio no se ha perdido. Más bien cuando ya surge la especialidad cuando ya uno opta definitivamente por algo, ya se está especializando. Inkamérica se ha fortalecido con gente de fuera y sigue lo latinoamericano y está cogiendo temas del centro y hace «santiagos». Inclusive ahora, César que se compró su saxo está haciendo huaylas con saxo y, dentro de Inkamérica también. Entonces como que cogiendo nuevas cosas. Ahora el bajo electrónico también, la nueva música latinoamericana. ¿Adónde estamos yendo? Hay fusiones de instrumentos, de técnicas. La música folclórica existe y siempre va a existir… a pesar de que poco a poco [la gente] deja de ser provinciana. (Entrevista de Pedro Jacinto a Mario Almoguer en Villa El Salvador, mayo de 1997).

En Lima, los migrantes quechuas reproducimos nuestros waynos clásicos locales y regionales. Al mismo tiempo, las nuevas canciones quechuas toman en cuenta los cambios que se producen al vivir en una gran metrópoli. Las novedades modernas en la música andina son aceptadas en Villa El Salvador por jóvenes y adultos que las bailan, en peñas, polladas, actividades en campos deportivos y en fiestas familiares. Dentro de su matriz musical muchos cambios y variaciones son posibles. Cuando los compositores e intérpretes —como el dúo Dúo Ayacucho, Dúo Antología, Max Castro, Alborada, y los hermanos Gaytán Castro, por ejemplo— adoptan matrices musicales diferentes para sentirse más modernos y obtener mejores ingresos en el mercado de la música, abren una puerta por la que sale una parte de la propia música andina que les permitió llegar a ser artistas.

Los jóvenes que hacen música andina ahora en Villa El Salvador prefieren una opción que ellos y ellas llaman «más moderna», directamente influidos por Max Castro, el Dúo Ayacucho, William Luna, el Dúo Antología, y los conjuntos Yawar, Alborada y Ocobamba. Lo común a ellos es no tener una propuesta original propia, pero introducir cambios en la interpretación de las canciones andina, con giros musicales muy rápidos, para privilegiar el baile, y copiar de los rockeros su modo de desplazarse en el escenario con la guitarra

y otros instrumentos, incluyendo, a veces, a jovencitas con poca ropa como ocurre con la cumbia tropical y la versión «perreo» del reggaetón. Dice Sally Chávez Romero, una cantante de solo16 años:

> Yo canto. A mi me gusta cantar, pero no quiero integrar el mismo grupo musical de mis padres o 'serrucharle» el piso [competir con ventaja] a mi mamá. [Ella es cantante del grupo]. Quiero hacer algo diferente, si es wayno, algo más moderno que cambie su forma de presentación, sus sonidos e instrumentos. Prefiero ser solista.
>
> (Texto gentilmente ofrecido por el profesor Carlos Baldeón. Los padres de Sally, tienen el grupo musical Somos Perú, tocan waynos del Norte siguiendo el estilo de la «Cumbia sanjuanera».

En otro texto, he señalado que en la cumbia andina o chicha quedan de la clásica música andina una melodía que se transforma para ser más bailable y algunos temas centrales como la emigración y el desarraigo. Se pierden las síncopas sutiles y las acentuaciones que derivan de la lengua quechua, los temas ligados a la producción, al ciclo vital, a la espiritualidad y a la comunidad como valor colectivo, la naturaleza, la memoria histórica y la poesía. (Montoya, 1996: 493)[137].

Los horizontes para las diversas tendencias musicales en Villa El Salvador dependen directamente de las modas musicales en Lima, Miami y Nueva York[138]. Villa El Salvador no está aislada del mundo, es parte de Lima. Con las grandes innovaciones tecnológicas la música comienza a llegar a gran parte de los rincones del mundo. Los músicos de Villa El Salvador van a Lima, Miraflores, San Isidro, constantemente. Toman todo lo que les gusta y asimilan todo lo que su saber musical les permite. Si las tendencias actuales se mantienen, las modas que vienen de fuera se impondrán con la misma fugacidad de los últimos cincuenta años del siglo XX y la canción andina quechua se reproducirá en condiciones cada vez más adversas.

Mientras haya migrantes de primera generación en Lima, provenientes directamente de los Andes, el futuro de la canción quechua está asegurado a corto y mediano plazo. Si el castellano se convierte en lengua materna generalizada de los niños en las comunidades campesinas de las tierras altas y los

137 Para una visión más completa de esta comparación recomiendo ver el libro *Chicha peruana: música de los nuevos migrantes,* de Wilfredo Hurtado (1995), con 202 canciones y el libro *Urqukunapa yawarnin-La sangre de los cerros* (Luis, Edwin y Rodrigo Montoya, 1987, 1998) con sus 333 canciones quechuas.

138 La referencia a Miami y Nueva York se justifica porque es allí donde se procesan parte de los cambios importantes de la música de países de América latina. Nuevos rumbos de la salsa portorriqueña o panameña, llegan al Perú, vía Miami o Nueva York. Además, ambas ciudades, sobre todo Nueva York, son centros de la música propiamente norteamericana que se difunde por lo menos en dos tercios del mundo.

valles interandinos, entonces la suerte tanto de la lengua como de la cultura quechua estaría echada. El proceso lingüístico por el cual el castellano reemplaza al quechua como lengua materna en capitales de provincia como Puquio (Lucanas, Ayacucho) que en 1940 tenía un 90% de su población monolingüe quechua, ha comenzado desde hace por lo menos una decena de años. Sólo un decisivo cambio de rumbo en la política peruana podría impedir ese oscuro horizonte. Eso quiere decir que habría que esperar el surgimiento de una propuesta política seria en el escenario nacional que establezca claramente una nueva relación de las culturas peruanas con el poder. Hasta hoy, ningún partido político o bloque de partidos triunfantes en elecciones nacionales ha tenido propuesta alguna sobre el rumbo de las culturas peruanas. La confusión entre cultura y bellas artes ha impedido que en las llamadas «políticas culturales» se planteen correctamente los problemas y, por eso, no se resuelven.

Mientras tanto, los medios de comunicación, particularmente la televisión, por razones simplemente comerciales le está prestando particular atención a la llamada «cumbia peruana» luego de un accidente de ruta cerca de Buenos Aires en el que murieron todos los integrantes del grupo musical Néctar.

CAPÍTULO 8

TEATRO, RADIO, Y TELEVISIÓN: DEL SUEÑO A LA REALIDAD

Introducción

Desde el primer día de ocupación del arenal en 1971 quedó planteado el problema de cómo comunicarse y cómo distraerse. No había luz, los radios transistores eran caros y ver televisión era un privilegio prácticamente inalcanzable. La gran tarea de organización suponía poder comunicarse, mientras la batalla política central giraba alrededor del control de la nueva ciudad que nacía. El gobierno militar quería que su Sistema de Apoyo a la Movilización Social, SINAMOS, tuviera todo en sus manos; en la otra orilla, los nuevos vecinos, migrantes andinos con experiencia política, creían que la nueva organización debía ser autónoma. César Escuza habla de la necesidad de comunicación:

> Con mecheros la gente iba a ver la obra de teatro… no había televisión aquí, no había luz, utilizar la radio a pilas no era algo que pudieran hacer todos. No todos podían comprarse pilas y menos un radio transistor… Para ver televisión entre 1971 y 1974 un o tenía que pagar porque ya alguien tenía un radio con una batería. Para ver el mundial de fútbol de 1974… ¿imaginas a 40 o 50 personas frente a un televisor? (Entrevista de Rodrigo Montoya a César Escuza, director del Teatro Vichama, en Villa Salvador, noviembre de 1997).

Un Centro de Comunicación

Crear un Centro de Comunicación, en 1972, fue una idea que nació entre los jóvenes del colegio católico Fe y Alegría. En el Centro de Comunicación se formaron talleres y grupos culturales, cuyo listado fue el siguiente: 1) teatro: dramatizar problemas y sugerir soluciones; 2) música: de protesta, solidaridad con las revoluciones y los movimientos revolucionarios, no andina ni indígena peruana; 3) poesía; 4) audio visual: diapositivas 'concientizadoras'; 5) fotografía; 6) publicaciones; 7) cine: proyección ambulante de películas, coros y programas de embajadas; 8) historietas; 9) radio; 10) danzas. La idea de contar con una radio propia nació de los noticieros locales que se hacían con micrófonos, amplificadores, grabadoras y parlantes. En 1972 se produjo una especie de división del trabajo: los profesores en las escuelas, colegios y en las movilizaciones y luchas del SUTEP, y los jóvenes en los talleres del Centro de Comunicación, propuestos como espacios libres, en los que podrían desarrollar sus iniciativas en apoyo a la utopía autogestionaria de la CUAVES.

¿Cómo comunicarse en un inmenso arenal oscuro?, ¿cómo informar a los grupos residenciales de los acuerdos y tareas?, ¿cómo 'concientizar' a los vecinos? La tarea era de gran envergadura y fue asumida por centenares de jóvenes voluntarios de diversos talleres. En el Centro de Comunicación se preparaban casetes que luego eran propalados a través de grabadoras y altoparlantes. Jóvenes actores de teatro dramatizaban los problemas de falta de agua y luz y llamaban a la acción, para asistir a las asambleas, a las marchas y comprometerse con las organizaciones de vecinos por manzanas y grupos residenciales. Jóvenes músicos y cantores de protesta recorrían los nuevos espacios ocupados con su canto de solidaridad con el pueblo chileno, luego del golpe de Pinochet en 1973, con el pueblo cubano y con todos los sindicatos y organizaciones populares en conflicto. Otros grupos de jóvenes realizaban tareas de concientización a través de diapositivas y caricaturas, periódicos murales, o difundiendo películas. Fueron tres años de intenso trabajo, hasta que en 1974 llegó la luz y con ella la televisión. Se cerró una etapa y comenzó otra. De allí en adelante, la distracción de millares de vecinos dependería de la cajita mágica y ya no del entusiasmo de los jóvenes organizados en talleres, del Centro de Comunicación[139]. El sueño de una radio y un canal de televisión propios de Villa El Salvador fue alimentado durante mucho tiempo y se convirtió en realidad después, en 1989.

La originalidad de Villa El Salvador y su CUAVES, atrajo la atención de la cooperación internacional que empezó a ofrecer diversos financiamientos para proyectos de todo tipo en muchos espacios de la vida social. El propio Centro de Comunicación Popular se convirtió en 1986 en un Centro de Comunicación Popular y Promoción del Desarrollo de Villa El Salvador, CECOPRODE, una ONG o Asociación sin fines de lucro. Las grandes líneas de lo que sería su acción fueron la educación y cultura (centro de información, biblioteca), el centro educativo ocupacional CEO, la universidad libre, la computación, las conferencias, la enseñanza de educación inicial, la creación de un museo y un zoológico, y la promoción para el desarrollo y los talleres de comunicación, para el Cono Sur[140].

Sobre la relación del Centro de Comunicación con la CUAVES, cito las declaraciones de César Escuza y Johny Rodríguez, personas importantes en ese centro:

> El Centro de Comunicación siempre estuvo comprometido en el tema de la dirección, de la problemática y de las alternativas de la comunidad. Siempre tuvo

139 Cuando Villa El Salvador fue declarado distrito en 1983, el boletín del Centro de Comunicación fue tirado en 5000 ejemplares, cifra récord hasta entonces.

140 En 2007, el Centro de Comunicación es la institución que decide lo que se hace con Radio Stéreo Villa, el Canal 45 de circuito limitado de televisión y el Instituto Pedagógico Superior María Elena Moyano.

> la palabra en las asambleas de la CUAVES. Por ejemplo, el terma de la distritalización surge aquí [en el Centro de Comunicación] en una reunión, porque en ese tiempo la CUAVES estaba dividida. En nuestro centro se formó la Comisión Multisectorial para el Distrito. (Entrevista de Rodrigo Montoya a Johny Rodríguez, director del Centro de Comunicación Popular, en Villa El Salvador, noviembre de 1997).

> Evidentemente es la CUAVES la que cede el terreno para el Centro de Comunicación; en el fondo era SINAMOS que distribuía los terrenos. Hay por ahí un acta histórica en el Centro de Comunicación, una hojita nada más, a máquina de escribir, donde la CUAVES hace entrega del terreno. (Entrevista de Rodrigo Montoya a César Escuza, director del teatro Vichama, en Villa Salvador, noviembre de 1997).

Del Centro de Comunicación Popular salieron numerosos promotores culturales y si bien es cierto que personas como María Elena Moyano, Johny Rodríguez (ex alcalde), Martín Pomar (ex alcalde) y Jaime Zea (alcalde en el 2008) pasaron por ese Centro, su formación como dirigentes y cuadros políticos fue el fruto de su militancia en organizaciones políticas.

Una evidencia de la realidad es que para los jóvenes del Centro de Comunicación y para sus profesores en los colegios como Fe y Alegría y Pachacútec, el Perú se confundía con Lima. Ellas y ellos no tenían ojos para mirar la diversidad cultural del país, de la que Villa El Salvador era el ejemplo mayor. En la perspectiva marxista leninista de las organizaciones de izquierda, la categoría pueblo, de donde deriva lo popular, no incluía a los migrantes andinos e indígenas en general. Lo popular era entendido como una esfera particular de personas que en los centros urbanos (particularmente en las universidades) tenían una visión crítica de la realidad, se consideraban de izquierda, cantaban canciones de protesta o lo que en esos años se llamaba «música latinoamericana», y sólo excepcionalmente con personas de carne y hueso de las capas populares de obreros y migrantes campesinos e indígenas.

Teatro

Desde los primeros días de Villa El Salvador, el teatro fue un instrumento de comunicación. Cuando se gestaba el sueño de un pueblo nuevo, revolucionario y solidario, fue un espacio de reflexión y propuesta para alimentar el sueño. En tiempos de la confrontación entre Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru, de un lado, y las Fuerzas Armadas, del otro, en los que se convirtió a Villa El Salvador en una supuesta «zona roja», el teatro fue un refugio de libertad y defensa de la vida. Luego, cuando pasó a ser un distrito como cualquier otro de los conos de la gran Lima, el teatro fue un espacio reducido para preservar el sueño con una sociedad libre y para que

los jóvenes no fueran plenamente ganados por los encantos de la televisión, el consumismo, los ideales de las pandillas, de las barras brava, y las discotecas.

Si por lo menos la mitad de la población de Villa era también quechua-hablante, el teatro en Villa El Salvador se hizo y sigue haciéndose en castellano. Los teatristas eran y son todos castellano-hablantes. Ni ellos y ellas, ni el director César Escuza tuvieron necesidad de expresarse también en quechua y producir piezas bilingües en las que los padres hablan quechua y entienden el castellano y los hijos hablan castellano y entienden el quechua, como en las mejores piezas de las muestras nacionales de teatro en Puquio, Andahuaylas, Cusco, Cajamarca y Yurimaguas[141]. Sin embargo, la problemática del conflicto arguediano entre los zorros de arriba y los zorros de abajo (Andes versus Costa) atraviesa todo el discurso de los teatristas. Después que el Grupo Yuyachkani presentó su *Encuentro de zorros* en 1983, el grupo de teatro de Villa El Salvador (convertido después en Teatro Vichama[142]) presentó su *Diálogo de zorros*, en 1985.

Cuando entre 1971 y 1975 no había luz ni agua, y el transporte era aún muy precario, los jóvenes aficionados, organizados de un modo muy primario en el taller del teatro del Centro de Comunicación, fueron indispensables para anunciar las reuniones de residentes en las manzanas y grupos de casas que nacían. El sueño de una gran ciudad organizada, igualitaria y solidaria, había permitido que en cada grupo de manzanas se reservase un espacio suficientemente grande para el Centro de Comunicación y actividades culturales. Allí fue posible montar pequeñas historias teatralizadas para invitar a los vecinos a organizarse, unirse, salir a las calles y marchar hacia Lima para conseguir el agua, la luz, las escuelas y nuevas líneas de transporte. Si ellos y ellas no se unían y luchaban no conseguirían resolver sus problemas más urgentes. De ese modo, consiguieron la luz en 1974. Los teatristas de Villa eran todas y todos actores de la formación de Villa El Salvador, portadores, difusores y

141 El texto de Hugo Salazar Del Alcázar *Teatro y violencia, una aproximación al teatro peruano de los 80*» (1990) ofrece una visión de conjunto. Ver también el capítulo III de mi libro *De la utopía andina al socialismo mágico* (Montoya 2005) y mis artículos sobre el teatro andino (Montoya 1993, 1992 b).

142 Sobre la palabra Vichama, César Escuza me ofreció un texto del que extraigo los párrafos siguientes: «Las denominaciones Irma e lchmay [ICHMA] derivan acaso de Vichama o Víchma, nombre de un personaje mítico relacionado con Pachacamac y del que hacen referencia los mitos de Huarochírí popularizados por Francisco de Ávila. Y si «consideramos la sugerencia de que el vocablo Vichama haya sido pronunciado Wichma, metátesis de Wachmi, usado para designar a los pescadores costeños» (Torero, 1974:214), «o la versión popular que aún se mantiene como toponimia en Paramonga al referirme a CHAMA a un joven creativo y diestro cazador que todo lo puede» [las aclaraciones en corchete son de César Escuza]. De esta referencia se infiere que la existencia de un solo Dios con dos nombres diferentes (Pachacámac, el lado destructor, y Vichama, el lado creador) obviamente se refiere a los lados espirituales de los dioses, expresados en la narración oral como la lucha de los dioses (única forma de expresión para poder explicar la dualidad). Véase el ídolo de madera del Museo Pachacámac.

recreadores constantes del sueño de la Comunidad Urbana Autogestionaria de Villa El Salvador, CUAVES. Como jóvenes teatristas fueron creciendo y madurando al mismo tiempo que crecían y maduraban como vecinos de una ciudad que se afirmaba. Todas y todos fueron actores de una historia que ellas y ellos mismos quisieron contar. Así nació la pieza *Diálogo de zorros*, la primera gran puesta en escena por el grupo de teatro de Villa El Salvador, en 1985. Ese fue el grupo inicial del que salieron después numerosos teatristas y artistas que buscaron otros horizontes dentro del propio teatro o la vida artística en general[143]. *Diálogo entre zorros* es una pieza de creación colectiva de 1985 en la que el grupo ordenó sus ideas sobre los primeros 14 años[144]. Cinco actores representan a 15 personajes. La inspiración de partida fue un texto de Arguedas: un cartelón que llevan los actores y dice: «Al inmenso pueblo de los señores hemos llegado un día». El manuscrito de la pieza describe brevemente lo que sería el escenario:

> El escenario es semicircular. En el centro hay una choza de esteras con un letrero que dice: «Al inmenso pueblo de los señores llegamos un día»[145]; delante de ella un banco y una silla, muñecos, ropas, etc. Todo debe indicar que la choza es una vivienda de la cual saldrán y a la cual entrarán los actores durante la obra. Desde distintos sectores del público, cinco personajes marginales se desplazan con rapidez hacia el escenario gritando y golpeando rítmicamente ollas y otros objetos que producen sonidos como si fuera una celebración. Uno de ellos lleva una máscara de aristócrata y un balde como sombrero en la cabeza. Este personaje,

143 Arturo Mejía se fue para formar el grupo Arena y Esteras, por ejemplo.

144 En una entrevista para el Diario La República, César Escuza cuenta: «El proceso de la obra comenzó con trabajos de improvisación, evocando las invasiones hechas por quienes actúan. Parte de esta memoria colectiva se mostró en improvisaciones. Paralelo a eso se hizo el trabajo de mesa, lectura, lectura de materiales, lectura de sociólogos, gente que había escrito sobre Villa El Salvador o pueblos jóvenes de Lima, así como también entrevistas a dirigentes antiguos y pobladores. De ese permanente trabajo de improvisación… encontramos una primera hipótesis de trabajo de esta obra. El tema concreto son las invasiones y algunas líneas temáticas: el pan, la vivienda, la democracia. (Entrevista a César Escuza, 1986, p. 23).

145 El texto de Arguedas es el siguiente: «Al inmenso pueblo de los señores hemos llegado y lo estamos removiendo. Con nuestro corazón lo alcanzamos, lo penetramos; con nuestro regocijo no extinguido, con la relampagueante alegría del hombre sufriente que tiene el poder de todos los cielos, con nuestros himnos antiguos y nuevos, lo estamos envolviendo. hemos de lavar las culpas por siglos sedimentadas en esta cabeza corrompida de los falsos wiraquchas, con lágrimas, amor, o fuego. ¡Con lo que sea! Somos miles de millares, aquí, ahora. Estamos juntos, nos hemos congregado pueblo por pueblo, nombre por nombre, y estamos apretando a esta inmensa ciudad que nos odiaba, que nos despreciaba como a excremento de caballos. Hemos de convertirla en pueblos de hombres que entonen los himnos de las cuatro regiones de nuestro mundo, en ciudad feliz, donde cada hombre trabaje, en inmenso pueblo que no odie y sea limpio, como la nieve de los dioses montaña donde la pestilencia del mal no llegue jamás. Así es, así mismo ha de ser, padre mío, así mismo ha de ser, en tu nombre, que cae sobre la vida como una cascada de agua eterna que salta y alumbra todo el espíritu y el camino» (Arguedas, 1962: 19).

> de la máscara, es acosado por los migrantes. Una vez en el escenario, la bulla y el desplazamiento cesan. Los cuatro migrantes cercan lentamente y en silencio al de la máscara. El de la máscara sube al banco. Migrantes se miran en complicidad, como tramando algo (Grupo de teatro de Villa El Salvador, *Diálogo entre zorros*, pieza de teatro, 1985: 1).

El migrante uno le dice al señor de la máscara: «Vengo por el trabajo». Los otros agregan: «Me han botado de mi casa, ¿dónde van a vivir mis hijos?, joven cómpreme, mire qué bonito». Otro migrante lee un periódico: «Invaden terrenos de propiedad privada». Cuatro actores se convierten en invasores y una en señorona que se queja: «Han invadido los terrenos, son unos delincuentes, que los boten, son sucios, son mujeriegos, hay que traer al ejército». Los migrantes vuelven a ser sólo actores: «Señoras y señores, vamos a recordar la historia de los pueblos jóvenes, si usted no conoce la historia de Villa El Salvador aquí se la vamos a contar». Los actores se convierten en campesinos y mineros: «¿Qué haces? Exploto cobre. ¿Cuánto ganas?

No alcanza para comer. ¿Qué pasó? La hijita de María murió. ¿Adónde vas? A la capital, nos vamos a triunfar a la capital».

Una campesina aparece con una bandera peruana, un minero con unas esteras y una campesina con una hijita en brazos: «El suelo no es de nadie, es de todos». Y la noche se hizo miedo. Una bala calibre 32 le perfora la frente a Edilberto[146]. En las pampas de Pamplona ya no hay nadie ahora. Ya están lejos. De las pampas de Pamplona ya se puede mirar nítidamente los palacios de las Casuarinas. Todos vuelven a ser actores y cantan la canción de la unidad: «Nació la villa de la miseria/ no había techo ni ocupación / un día de mayo/ con mucha lucha/ por la justicia nació El Salvador / y nos trajeron a este desierto/ para buscar la solución/ ahora con tierras y más problemas/ la solución es la unión/…». Los actores pobladores se vuelven niños: «¡Agua, el agua! Oye, haz tu cola pe, no seas payaso. Se secó. Oye, un poquito pe ¿ya? Haz tu cola pe. No alcanza ni pal té siquiera. Te juego chapitas. ¡Mando, mando! ¿A quién le vas a pegar? A ti pe. Yo le digo a mi hermano pa que te pegue pe. Yo tengo otro hermano más grandazo que le va a pegar al sonsonazo de tu hermano pe. Se acerca una niña y cuenta: Mi bebé está enferma. Hay que llevarla al hospital. Te damos agua. Los niños se convierten en vecinos. A la asamblea, a la asamblea, vecinos, a la asamblea. Qué tal vecinito, ¿cómo estás? El vecino Quispe se ha metido en mi lote, se ha agarrado la mayor parte del terreno que no le corresponde, vecino. Que se forme una comisión. Todos ustedes recuerdan que cuando llegamos aquí a cada familia le fue entregado un lote de terreno. También saben que cada grupo residencial tiene 16 manzanas y que cada manzana tiene 24 lotes exactamente iguales. Vecino, pido la palabra, aquí en la esquina

146 Se refiere a Edilberto Vargas el hombre muerto por la policía en la ocupación de Pamplona, en mayo de 1971, considerado como el primer mártir de Villa El Salvador.

a uno le roban todos los días, que se nombre ahora mismo un secretario de vigilancia. Sí, todos los días a uno lo cuadran. Propongo al vecino Ovidio de la manzana tres, creo que es el más indicado. Sólo para agradecer por haberme designado como secretario de vigilancia. Todos aplauden. La movilización es fundamentalmente para pedir maestros y mobiliario, agua y transporte, y además vecinos, para reclamar por el alza del costo de vida y la miseria y el hambre que estamos pasando. Para participar hay que hacerlo organizadamente, vamos a formar una comisión de prensa y propaganda. Yo me encargo. ¡Que viva la movilización! Yo soy huancaíno por algo, conózcanme bien amigos míos. Despacio, despacio que me caigo… Usted prometió que me iba a contar de su problema. Está bien, vecino, le voy a contar. Pero antes deme un traguito para darme valor. No te preocupes Nicolás, ya estamos en el hospital. Este hombre está muy mal. Creo que va a tener que llevarse a su amigo a otro sitio. Adentro está llenecito**.** ¿Alguna movilidad? ¡La ambulancia!, la ambulancia está sin gasolina. Oiga chofer, una carrerita, mi amigo está un poco mal. Doctor, apúrese. Por favor véalo. Señor, su carnet del seguro. ¿Carnet de qué? No tengo chamba. Va a tener que llevárselo señor. ¿Por una tarjetita se va a morir mi amigo? Por favor, retírelo. ¡La clínica, la clínica! Apúrese por favor doctor. La garantía señor. ¿Qué garantía? 650 000 soles. Si no tiene plata, no se le va a atender a su amigo. Lléveselo a un hospital. Pero si de ahí venimos. Se murió ¿no? Se murió, vecino. (Empieza a llorar en silencio). Mire vecino, ¿ve ese espacio ahí? Sí, allí vamos a construir un hospital. Sí, para que no se ande muriendo la gente…. ¿Qué fue eso vecino? Me ha dicho cochino**.** ¿A cuánto está el pasaje? ¿Cómo voy a saber si sube todos los días?... Señor, señor, me acaban de robar. Pero ¿quién le va robar a usted? Aquí estamos sólo nosotros. ¿Encima de borracho y cochino me está diciendo ratero? El carro emprende la marcha, el vecino dos sale despedido del carro. El carro no es tuyo. Acá tengo el pasaje, mira. (Se rebusca los bolsillos, no tiene plata). ¡A la mierda! … ¡Mi propio hijo me cuadra! Uno que se mata trabajando. No alcanza lo que ganas, pe. Si no alcanza, trabaja entonces. No hay chamba, pe. Entonces, ¿para qué has estudiado? No hay chamba. Mi propio hijo. Está zampao, está zampao**.** Llévalo a la casa para que descanse… ¿Una movilización? Supongo que no vas a ir, dice el vecino marido. No creo que ´hayga´ problemas, responde su mujer. ¿No lees periódicos?, ¿no ves televisión? A la gente que va le ponen la guardia de asalto, después sangre, heridos y hasta muertos. No, no vas a esa movilización. Sí voy, porque formo parte de la directiva. No me vas, he dicho. El que se para quejando de que no hay agua eres tú, así que sí voy. (Hace el ademán de irse). Chola ¿hay algo para comer? Sí, voy a fiarme. ¿Fiarte? Lo que me das no me alcanza. ¡Cholo, cholo!, ¡el aguatero! ¡Corre, corre!... Vuelven los niños: Yo les enseño un nuevo jueguito. A la cocinita, seguro. Ya, pe. Siéntense. Mi ladrillo me lo han robao. Mira ella tenía mi ladrillo, no la voy a conocer, semejante choraza. Si el ladrillo está a la mitad, tienes que poner una nalga nomás. Ustedes tienen que adivinar qué profesor soy ¿ya? El profe cara' e buque, alumnos, buenas

tardes. Que un alumno me diga qué animales viven en los desiertos. Los alacranes y las lagartijas, profe. La gente, profe. Cuando llegamos aquí, esto era un desierto, profe. ¿De qué se sienten orgullosos, a ver? De los arbolitos. De la organización. ¿Qué le falta a la comunidad? Más maestros. Carpetas, agua, canchas de fulbito, de vóley. Otro tema. La democracia. ¿Qué? Democracia quiere decir que todos tenemos los mismos derechos, que todos somos iguales. ¿En dónde ah? No sé. El profesor le dice a un alumno, negro trinchado: Igualito a este agrícola que está acá. Agrícola Tiahuanaco. Profe, mire a la momia de Paracas. ¿Cuál es tu momia, oe? Está diciendo momia pe, profe. Siéntate momia, le responde el profe. ¿Entendieron lo que es la democracia? Sí, profe. Y ¿por qué si todos somos iguales yo no tomo leche en las mañanas profe? Eso es otro curso, otro curso… ¿qué es el congreso? Un animalito que camina para atrás. Está plagiando de biología, profe… Pero ¿qué pasa? ¿No hay cariño en esta casa? Cariño hay vecino, lo que pasa es que se le ha malogrado el tocadiscos a la vecina. A ver vecinos, tres hurras por el aniversario de la marcha. Hip, hip. hip. Me han hecho recordar al generalito. ¿Por qué las mujeres y los niños van adelante?, ¿llevan la bandera nacional? Oiga, que no pasen, que no pasen. ¿Se acuerda vecina? Las mujeres iban adelante con los niños y la bandera nacional. Tres hurras por Villa El Salvador. Y que siga la fiesta». Todos pasan a asumir roles iniciales de migrantes. Se desplazan bailando. Migrante uno, marca el ritmo con el tambor; migrante dos complementa con el pito, migrante; tres, con una bandera muy grande del Perú; migrante cuatro, con una bandera muy grande de Villa El Salvador; migrante dos indica el rumbo. Migrantes se estacionan en el centro del escenario, se juntan sin dejar de tocar. Migrante cuatro toca largamente su tambor, el volumen del sonido del tambor baja y el pito deja de oírse. Migrantes: «Al inmenso pueblo de los señores hemos llegado y lo estamos removiendo. Con nuestro corazón lo alcanzamos, lo penetramos; con nuestro regocijo no extinguido, con la relampagueante alegría del hombre sufriente que tiene el poder de todos los cielos, con nuestros himnos antiguos y nuevos, lo estamos envolviendo». Este texto de Arguedas cierra la pieza. El sonido del tambor crece. El pito se le une. Migrantes salen del escenario bailando con el público. Migrante dos marca el rumbo.

No hay en la pieza una historia sino muchas, se trata de fragmentos que se suceden muy rápidamente, sin puentes. No hay un conflicto, sino muchos. Son pocos los actores, y muchos personajes con el auxilio de máscaras. Los problemas culturales del país vividos por los migrantes en Lima atraviesan la representación teatral. El quechua no aparece directamente, pero nada sería posible sin los migrantes quechuas. Ni camaradas ni compañeros, vecinos. Vecinos son los nuevos personajes en Villa El Salvador[147]. Esta pieza fue salu-

147 «Esa filosofía de 'vecino', inventada y puesta en práctica en Villa El Salvador, ha hecho posible que, en 15 años casi un cuarto millón de peruanos marginales de todo el país haya conquistado el techo propio, la ciudad propia, el teatro propio» (La Torre, 1987: 21). Ana

dada. Cito un breve texto de Roberto Miró Quesada: «La experiencia teatral del taller de teatro de Villa El Salvador que dirige César Escuza es más que positiva, es un ejemplo a seguir muy de cerca. Y sobre todo, pone de manifiesto algo fundamental en toda creación artística, cual es la posibilidad de una vía alternativa a la experiencia humana tanto en el vivir cotidiano como en la representación ideológica de escribir» (Miró Quesada, 1986: 10).

El Grupo de Teatro Vichama, tiene ya una larga historia[148]. Comenzó en 1983 con César Escuza, Miguel Almeida, Julio Mejía, Rafael Virhuez y Graciela Díaz. Siguió con la puesta en escena de un poema ecuatoriano de Gilberto Gill, «La sangre, las velas y el asfalto», y una pieza chilena *Juegos de poder* (había una vez un rey y la breve historia de unos ropavejeros en una carreta que juegan al poder, 'todo es cuestión de organizarse'. En 1984, el grupo trabajó su primera creación colectiva, *Diálogo entre zorros* que acabo de presentar detalladamente. Después, siguieron otras piezas: en 1987-89, *Carnaval por la vida*; en 1990-1992, *Voces del silencio*; en 1995-1996, *Atila y el lirio negro* (pieza de teatro para María Elena Moyano, escrita por Teresa Zúñiga, miembro del Grupo de Teatro Expresión, de Huancayo); en 1998, *La noche de los olvidados*, una historia de un hombre y una mujer, prácticamente enloquecidos por la pobreza y la violencia que hay en el país; en 2000, *La cantante calva*, y *Esperando a Godot*; en 2005 *Memoria para los ausentes*, una conmovedora historia sobre los desaparecidos y *Cuando la piel habla* («no hay odio racial porque no hay razas», José Martí), su última puesta en escena:

> Cuando la piel habla es un instante creado para un diálogo más allá de nuestras fronteras donde todos nos reconozcamos como seres humanos, aceptándonos diversos y diferentes, pero en condiciones de igualdad. El racismo como fenómeno

Sofía Pinedo Toguchi, del grupo teatral Arena y Esteras cuenta: «Mi mamá fue una de las que gestionó muchas cosas en el distrito Yo he ido creciendo con eso, con el sentido de la identidad también. Además lo que me sorprendió bastante, es que yo recuerdo mucho, esta cuestión de la solidaridad y del vecino, vecino, que yo cuando vivía en otros lugares no encontraba, no sabía quién vivía al costado. En cambio aquí sí. Recuerdo mucho el día que murió mi hermano. Lo recuerdo porque nunca había asistido a un velorio y fue al primero que asistí. Recuerdo mucho que el grupo hizo colecta, que muchos vecinos vinieron a traer víveres. La solidaridad de Villa se mantiene frente a los problemas y desgracias. Ya no se mantiene frente a cubrir necesidades porque ya están cubiertas». (Entrevista a Ana Sofía Pinedo Toguchi, en Villa El Salvador el 6 de mayo de 1997).

148 Una presentación de los propios miembros de Vichama Teatro dice: «Somos un grupo de artistas y actores que diariamente trabajan y luchan por la democratización del arte y la cultura con el fin de que sea accesible a todos. Para Vichama el teatro es un laboratorio de vida y un espacio que permite meditar y actuar sobre la historia y los comportamientos del hombre y la mujer y sus tendencias. Nuestro arte construye momentos íntimos con los espectadores a fin de hacer reflexionar y tomar conciencia sobre sus valores, su identidad y los medios para actuar sobre ella».
Local: Vichama Teatro, Sector III, Avenida Los Álamos, grupo 21. Manzana E, Lote 8. Villa El Salvador. Teléfono 287 38 76. E mail: vichamateatro@hotmail.com

> social mas no biológico es una práctica social y cultural que ha creado heridas profundas en el ser humano, llegando a convertirnos, en algunos casos, en extranjeros en nuestras propias tierras. El racismo lo único que provoca es destrucción, ruptura, aislamiento, miedo a lo desconocido, a lo extraño, cerrando de diversas maneras las fronteras entre los seres humanos. La piel nomás como vínculo de encuentro, de dialogo y manifestación de diversidad sino como coraza que protege, fortalece, defiende, oculta, dependiendo del caso. Cuando la piel habla es un llamado a la diversidad a la multiplicidad de los colores y manifestaciones culturales. La historia se desarrolla a través del lenguaje corporal, fundamentalmente, la música, la expresión coreográfica y la plástica. El estilo teatral es expresión propia de uno de los procesos creativos en que se encuentra inmerso Vichama, actualmente». (Teatro Vichama, presentación de «Cuando la piel habla»).

Cuando Sendero Luminoso quemó las urnas en la comunidad de Chuschi (17 de mayo de 1980) comenzó en el Perú una fase de violencia política que produjo en 20 años 69 284 muertos, según el Informe de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación. Sendero Luminoso tenía todo el interés de reemplazar las organizaciones populares que habían surgido en Villa (Vaso de leche, Federación Popular de Mujeres de Villa El Salvador). Por su parte, el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru, MRTA, trató de ganar adeptos entre los vecinos. Las Fuerzas Armadas consideraban enemigos a todos los que discrepaban con los gobiernos. En ese cruce de intereses, rondó la muerte y Villa El Salvador fue considerada como una «zona roja». Valía muy poco la vida. El Grupo de Teatro de Villa trató del problema de la violencia en la pieza *Carnaval por la vida*. Escribí, comentando la pieza:

> El Grupo de Teatro Villa El Salvador del centro de Comunicación Popular de Villa El Salvador está presentando en la Alianza Francesa de Lima *Carnaval para la vida*, montaje dirigido por César Escuza. Ángela Zigñago, Rafael Virhuez, Rose Cano, José Yábar, Graciela Díaz, Arturo Mejía y Marco Almeida son los actores. Se trata de una reflexión colectiva sobre Lima y el Perú de los ochenta a partir de un triple eje: la muerte, la precariedad de la vida y la pobreza de la libertad. Dos subtítulos que corresponderían muy bien a la pieza podrían ser «todos somos sospechosos» o «la muerte acecha». Las cifras de muertes en los últimos años por razones de la violencia oscilan entre doce y más de quince mil. Si a este dato feroz le sumamos el triste récord peruano de ser el país con más desaparecidos en el mundo, es indiscutible que hablar de la muerte es hablar de algo cotidiano. ¿Cómo no angustiarse, cómo no sentir miedo, cómo mantenerse indiferentes frente a esta gravísima situación?
>
> Tampoco es una novedad la pobreza, la miseria creciente, la desocupación y la tremenda pelea por sobrevivir. La vida es, en consecuencia, precaria. Por otro lado, el respeto a las libertades individuales en nuestro país no ha dejado de ser siempre un ejercicio precario, incipiente y sin importancia. El Perú entendido

políticamente como una hacienda, es aún un país compuesto de ciudadanos de primera, segunda y tercera categorías, como una mercadería cualquiera en las bodegas. Los hombres del poder están seguros que el 98 % de los peruanos es sospechoso de atentar contra el orden llamado pomposamente democrático. Los que hemos nacido en Ayacucho, somos más sospechosos y si no tenemos trabajo y nos apellidamos Quispe o Saire aún peor. Es sobre esta amenaza constante de la muerte, sobre la precariedad de la vida y la fragilidad de nuestra libertad que trata la pieza montada por el Grupo de Teatro de Villa El Salvador. ¿Qué oponerle a la muerte para evitar su visita o su regreso?, parecen preguntarse las víctimas de la pobreza, el desempleo y la falta de libertad en cualquier parte del país. La respuesta ofrecida desde Villa El Salvador es un himno a la organización popular, un elogio a los comedores populares. El carnaval de la vida parece representarse ahí, en los comedores populares donde las mujeres y los hombres tejen un trozo de solidaridad y de fuerza. Unos versos apelando a todas las sangres parecen ser también la solución. Con esos recursos los actores autores colectivos cumplen el deseo de encarcelar a la muerte y de afirmar su esperanza en la vida.

Aparece también en el montaje el pueblo dividido y desgarrado. De su seno no salen solamente los actores de teatro detenidos y golpeados por débiles, sale también un joven de 16 años reclutado —como siempre, por la fuerza— para servir en el ejército. El vuelve a casa transformado en un heraldo de la muerte. Perdió en el camino su frescura y alegría para convertirse en una máquina de soledad, de miedo y de muerte. Qué tragedia que del pueblo salgan las víctimas y también los que ejecutan las ordenes superiores, los victimarios, víctimas ellos también de esta especia de tánatos colectivo que empieza a devorarnos. El momento en el que la soledad se vuelve miedo y fuerza para matar es, en mi opinión uno de los más intensos de la pieza que comento.

No hay en el montaje escenografía alguna, sólo el telón negro del teatro y un banquito de lustrabotas del actor de teatro. Seguramente es el modo de presentar la desnudez y la precariedad de la vida. Tampoco hay una estructura teatral que nos haga olvidar la sucesión ininterrumpida de fragmentos de la realidad que constituyen la pieza. Pero lo que sí hay es vida, reflexión amorosa, sufrida y angustiante, tensa e incompleta sobre este Perú que nos duele. Está también la esperanza sin cuajar teatralmente pero ¿qué puede ser completo en un país tan a medias como el nuestro?

1992. La violencia se multiplica, Perú parece un país al borde del naufragio[149]. Son tiempos de guerra y de desconsuelo. La pieza *Voces en el silencio* vuelve sobre el mismo drama en algún lugar de los Andes centrales. Los personajes, miembros de un grupo de teatro de la calle, están perdidos. No saben a dónde ir. Tomasa dice: «Los amigos me dijeron: olvida la política, el socialismo ha

149 Ver el libro *Al borde del naufragio: democracia, violencia y problema étnico en el Perú*. (Montoya, 1992).

muerto y aquí me tienes… En Europa destruyeron el muro de Berlín, los tanques aplastaron estudiantes en China… y la revolución más linda del mundo fue derrotada… ¿será que ya no hay lugar para las revoluciones ni lugar para la izquierda? ¿Dónde está el camino?». En medio del desconsuelo los miembros del grupo declaran: «Somos militantes de la vida y nos reconocemos por nuestro canto». En una aldea arrasada por la guerra sólo encuentran un niño, que es la esperanza de la vida. Después de violar a Tomasa, los hombres de uno de lo bandos en conflicto se llevan al niño. Uno de los actores dice al final: «Hay que terminar lo que empezamos, hay que bailar, danzar sobre nuestras dudas … hay que desenterrar, buscar raíces en contar sueños que son como el alimento del alma, que es lo que nos da fuerzas, porque adentro, muy dentro soñamos con un día en que estiraremos la mano para desayunar todos juntos. Y volveremos a nacer. Solo que, ahora, cuando despertamos y miramos a nuestro alrededor, estamos solos, recogiendo migajas, tratando de encontrarnos y encontramos una canción».

1992. María Elena Moyano, teniente alcadesa de Villa El Salvador, dirigente histórica fundadora de la Federación Popular de Mujeres de Villa El Salvador, se encontraba entre dos fuegos: los Gobiernos y las Fuerzas Armadas aseguraban que «era una senderista» y los senderistas creían que ella era un agente del Gobierno. Teresa Zúñiga, actriz y autora de excelentes piezas de teatro, escribió *Lirio negro*, que el Grupo de Teatro de Villa El Salvador presentó en 1996. César Escuza y María Elena Moyano eran amigos, muy amigos, compartían los sueños de Villa El Salvador como una ciudad justa, humana, solidaria, feliz. Esa pieza fue la promesa que César Escuza hizo a María Elena cuando ella presentía su muerte. Atila y los hombres de la noche se encuentran enfrentados en una lucha a muerte. Comparten el mismo interés de acabar con la vida de María Elena:

–Todos llegamos tarde.
– Menos la muerte. La muerte llega en el momento exacto y nadie la puede evitar –dicen dos personajes.
–La van a matar, la van a matar
–Acabo de hablar con ella misma. Iba con sus hijos a pasear.
–¿Pero le dijiste que la iban a matar?
–Claro, pera ella sonrió y se fue rápidamente.
–Se quiere morir.

Samina (María Elena Moyano, Lirio negro) habla: No ven que he crecido aquí con ustedes y que los hombres de la noche son extraños a nuestra raza y a nuestros sueños. ¿Qué viento los ha convencido de mi traición? Es una calumnia, la muerte no está aún en mis sueños, soy como ustedes, no me abandonen.

Hablando de la guerra, Atila dice: La guerra la iniciaron los hombres de la noche. Un anciano le responde: El hambre lo iniciaste tú.

María Elena definió claramente su oposición a Sendero Luminoso:

> Hasta hace un tiempo yo pensaba que el PCP-SL era un grupo equivocado y que, de alguna manera, intentaba luchar por alguna justicia. Pero cuando mataron al dirigente obrero [Enrique] Castillo, [en octubre de 1989] tuvieron todo mi repudio; sin embargo yo no me atrevía a condenar esa actitud terrorista del PCP SL. Ahora han tocada las organizaciones de base… donde están los más pobres… Pretenden socavar ese tipo de organizaciones… y yo ya no considero al PCP SL un grupo revolucionario, es solamente un grupo terrorista». (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2004: vol. VII: 644).

Un día antes de ser asesinada, participó en una manifestación contra Sendero Luminoso en el parque industrial de Villa exigiendo que sus dirigentes tuvieran el coraje de diferenciarse de Sendero Luminoso. No lo consiguió. El texto siguiente es la versión de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación sobre sus últimos minutos de vida:

> María Elena estaba muy animada y departía con los organizadores. Cerca de ella estaban sus hijos y la compañera que los cuidaba. De pronto, mientras otros hombres armados disparaban, vio que una mujer y hombre se le acercaban y se dio cuenta que venían por ella. Entonces, alcanzó a advertir a las mujeres que se tiren al suelo. Dijo: 'Vienen por mí, a matarme'. Sus hijos se agacharon junto con la mujer que los cuidaba. Ella les indicó: 'Tápense la cara porque su mamá va a escaparse'.
>
> La mujer disparó contra María Elena en la cabeza y el pecho. Cuando cayó al suelo sus asesinos la arrastraron hasta la salida donde le colocaron aproximadamente cinco kilos de de explosivos. La explosión destrozó su cuerpo y sus restos quedaron esparcidos en un radio de cincuenta metros aproximadamente. La confusión era total. Cuando los hijos de María Elena levantaron la cara, dijeron: 'Mami logró escapar'. Y salieron corriendo por la parte de atrás del local. (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2004: vol. VII: 647).

Arturo Mejía, director del grupo teatral Arena y Esteras, o la Escuela Rodante, llegó a Villa cuando apenas era un niño. Compartió un largo trecho del camino con César Escuza y luego siguió el suyo porque para él, el teatro debe ser una escuela rodante y no un lugar fijo en el espacio. Al llegar a Villa cuando era un niño se vio en la boca del lobo:

> … tenía seis años. Vengo justo cuando unos familiares desalojan a mi mamá del barrio San Martín de Porras. La desalojan en la mañana, ponen nuestras cosas en la calle. Yo no sabía de Villa, mi mamá era la que se había enterado tres días antes. La botaron con todos sus cositas: el ropero, la cama, la mesa, pequeñas cosas. Afuera en la calle. Mi mamá salió llorando y me dejó a cargo de la vecina del frente. Yo jugaba. Estaba desesperado. Mi mamá salió y llegó a eso de las tres

de la tarde y dijo: vámonos. Según mi mamá se había prestado plata de los vecinos. Trajo un camioncito acá a Villa. Era la primera vez que vine. Pasé por todo el primer y segundo sector, era unas chocitas. Había pasado medio año o algo así. Llegué al tercer sector que era lo último de Villa. Este era el último grupo, más allá no había nada. Tú mirabas y veías Pachacamac, al otro lado estaban las Lomas. Y era el último grupo, éste grupo, el 24 de Villa. Y era el paradero del 55, Banchero Rossi… Eran las cinco de la tarde. Había llegado acá. Por el camino habíamos comprado las esteras, palos, y mi mamá llegó y sacó todas las cosas del carro. El chofer nos dejó, y se fue y, los vecinos que seguían clavando sus chocitas alrededor, no pasó ni diez minutos y se acercaron dos, tres personas y nos dijeron cómo está vecina, bienvenida, aquí va a ser su lote, conversó con los dirigentes y le diagramaron un cuadradito y la dejaron por un rato y después mi mamá estaba allí tomando un poco de agua, me invitó un poco de agua y dijo: voy a comprar comida. En el instante de ir a comprar comida se le presentaron, otros vecinos, una familia, recuerdo. Le dijeron vecina le ayudo a armar sus chocita y comenzaron a armarla. Vinieron dos, a clavar. Sólo éramos mi mamá y yo.

Entonces comencé a ayudarle, me corté con las esteras. Mi mamá seguía trabajando. Y así hasta noche siguieron clavando las esteras. Nos pusieron los palos, no habíamos comprado eternit, pusieron un plástico nomás. Y entraron todas las cosas que estaban afuera menos el ropero, porque era un poco gordo y pesado. Los vecinos se despidieron, y mi mamá no tenía agua caliente para mí, y las vecinas me dieron un poco de cocoa, de té, algo así, y un pan.

Yo vivía eso. Mi mamá dijo voy a comprar a comida. Y todo era oscuro, siete de la noche, era una boca de lobo porque no había luna. Me dijo siéntate acá, y me senté en el ropero arriba. Y se fue para arriba, por el lado donde había luces. Yo esperando a mi mamá, había esperado una hora, estaba con frío y comienzo a llorar, a llorar y a llamar a mi mamá. En una pampa pues: mamá, mamá. Y al rato escucho una voz, pero al rato, pero no del lugar donde se había ido mi mamá sino del lado contrario y dice: ¡Arturo!, ¡Arturo! —lejos—. Y era una cosa así: ¡Mamá! ¡Arturo! ¡Mamá! ¡Arturo! Hasta que mi mamá se acercó y dice: hijo, me he ido hasta abajo, me he pasado, no sabía dónde estoy. (Entrevista a Arturo Mejía en su casa, local de Arena y Esteras, en Villa El Salvador, el 2 de mayo de 1997).

Arturo Mejía habla sobre la *Carreta de los sueños*, el primer montaje del grupo Arena y Esteras:

La Carreta de los Sueños. El grupo de Arenas y Esteras era un grupo itinerante. Al cabo del tiempo quisimos hacer una obra que perseguimos durante dos o tres años, en el año 94 decidimos darnos nuestro tiempo. Y la hicimos. Ya habíamos acumulado bastante sobre la «violencia», de la sensación de encierro de la gente, del silencio y la actitud de querer hacer y no saber qué hacer porque los dirigentes no estaban. Yo me sentía responsable del grupo porque era el más viejo. No porque era dirigente político sino por más viejo y amigo, tenía ideas en la cabeza. Tres patas agarran

> una carreta vieja con deshechos, con poemas, libros, lupas, telas y se van a pasear charloteando cosas y entre charla y charla comienza una relación política. Y vienen a Villa, se encuentran y dentro les sucede algo. Es el encuentro con las Fuerzas Armadas y con una muerte. Las Fuerzas Armadas matan a uno de los tres amigos. Los dos siguen sus propias vidas y en un momento tratan de encontrarle, cuando saben que ya está muerto deciden irse los dos solos. Pero dentro del marco de la «Carreta…» Es decir, avanzan tres, tres, tres, y en un momento por la violencia, por la falta de comida, por el Estado, deciden irse cada uno por su lado. Uno con su muñecón, el otro con la carreta, y el otro con un saco, con sus telas, con su porongo. Y a los tres por su lado le suceden cosas. A uno la muerte, la mujer siente una soledad, toma, «se raya». Y el otro se vuelve un pequeño choro. Al final, cuando los dos se juntan de nuevo, quieren recuperar al tercero que ya está muerto, deciden otra vez juntarse y seguir con la *Carreta de los sueños*. Era ideal seguir soñando, seguir con los sueños vivos. (Entrevista de Rodrigo Montoya a Arturo Mejía en su casa, local de Arena y Esteras, en Villa El Salvador, el 2 de mayo de 1997).

Arturo Mejía se alejó del grupo de teatro del Centro de Comunicación. Tuvo con César Escuza una polémica sobre la necesidad de construir una casa de teatro o seguir haciendo un teatro itinerante, de calle:

> Desde el momento que estaba en el Centro de Comunicación, yo lo que quería era ensayar. Todo el mundo quería una sala de ensayo como el Centro de Comunicación. Ya cuando se dio el sueño de la Casa de Teatro, dije qué bien. Pero hay que diferenciarse. Entonces dije, no. ¿Por qué una Casa de Teatro? Evidentemente había problemas técnicos, cómo la íbamos a mantener, a construir. Mi idea central es un teatro itinerante. Que ellos hagan su propia vida. Yo lo imagino así, un pequeño esfuerzo donde tus locuras nacen, pero no para que estén allí sino para que se vayan, donde la gente vaya, entre, salga. Es algo así. Ahora los sueños si… si pegas, pega. Más cuando compramos el Volkswagen, antes latíamos con la «Carreta de familia». Tuvimos carreta. Era vivir. Ahora con el Volkswagen:
>
> Al grupo Arena y Esteras le gusta seducir a niños, a jóvenes, a adultos. Entonces vamos a grupos residenciales y con lo que tenemos tratamos de encantar. Aún cuando no tengamos toda la técnica y una cosa así, encantamos. Quizá por reclamar risas, tratar de sonrisas.
>
> En el Taller de Teatro había un cartel que decía «El teatro es un arma de futuro». Y no era tan sencillo. Recuerdo mucho las marchas de Villa. Pero en ese momento yo las veía como parte normal de una vida de acá. Porque era joven, yo me sentía protagonista... Teníamos que ser dirigentes, estábamos en las reuniones. Yo fui dirigente en mi manzana, cuando tenía 20 años. Me sentía protagonista de las decisiones de Villa. Sentía que lo que yo hacía debía hacerlo porque nadie más lo iba a poder hacer. Hacer teatro, o arte, hablar de Villa, transformar todos estos aspectos en arte, ponerme un zanco era importante porque nadie lo iba hacer. Cincuenta personas en Lima y alguien tenía que convertirse en un personaje. Un

sólo personaje y habían cien. Veía que era necesario y desde ese punto de vista decía yo que el teatro era la tribuna política.

Yo te podría decir que he militado dos días en un partido porque me consideraban un cuadro cultural. Y además porque veía incoherencias tremendas en los demás. Ahora, personalmente yo no soy un pata que debate mucho en la política. No debato. Lo que hago es motivar, hacer ensoñar, levantar polvareda, recrear ideas. Es lo que hago. ¿Debatir políticamente? Nunca lo he hecho. Tengo posiciones pero no debato. Dentro de las células a las que asistí tres días, había planes de trabajo, actividades, metas, cronogramas. Después de la célula, los amigos, las peleas, debates y esas cosas. No me caían bien. El cuento del poder nunca lo vi. Yo no soy presidente de grupo, es Ramiro, yo no administro la economía del grupo, la administra una persona más. Yo no tengo en Villa la imagen de cuerpo, de grupo que tiene Ana Sofía. No es muy importante para mí el poder. Para mí es importante el tener mi mochila y nada más. No sé porque. (Entrevista de Rodrigo Montoya a Arturo Mejía en su casa, local de Arena y Esteras, en Villa El Salvador, mayo de 1997).

Del radio parlante a la estación de Radio Stéreo Villa

César Escuza cuenta:

Fue en 1982 cuando empezamos a hablar de crear el taller de radio, de radio parlante. ¿Cuál era el objeto? Contribuir a la reactivación de la organización vecinal porque existía todo un proyecto de UNICEF de radio parlantes en todo Villa El Salvador que había sido descuidado o abandonado. En cada grupo residencial había un módulo. La idea del taller de radio era crear una suerte de red.

Por ejemplo, se usó el taller de audiovisuales para producir programas de radio con dirigentes, con gente del Centro de Comunicación: esto es, casetes para poder distribuirlos en los mercados, en los grupos residenciales donde había radio parlantes funcionando… para la convocatoria a la marcha a Lima por el agua se editaban casetes con música y palabras de los dirigentes, que se repartían a los radio parlantes; de ese modo teníamos un vehículo de comunicación que se hacia bastante amplio en el distrito…

La idea de la radio surge entre 1984 y 1985, cuando Villa El Salvador comienza a cosechar ciertos frutos de su experiencia anterior, tenía la imagen combativa de los anos setenta, cuando Villa El Salvador tenía que encabezar todas las movilizaciones de los pueblos jóvenes… Con la distritalización pensamos que había que llevar Villa El Salvador al Cono Sur, a todo el Cono Sur. Villa El Salvador no podía quedarse como una isla, nuestra experiencia tenía que compartirse por lo menos a nivel del Cono Sur[150]. Por eso los primeros eslóganes de la radio fueron «Con-

150 El Cono Sur de Lima está formado por los distritos de Chorrillos, San Juan de Miraflores, Villa María del Triunfo, Villa El Salvador, Pachacámac y Lurín.

> quistando el Cono Sur», «Conquista del espacio en el Cono Sur». Recién en junio de 1989 se inaugura la radio con una experiencia previa que se hace con Radio Cadena mediante un convenio. Se emitía la señal desde aquí (Villa El Salvador) hasta Radio Cadena. Luego llegan los equipos. Fundamentalmente se pensó en la idea de un equipo de gente de Villa; no puede venir aquí gente de fuera, gente profesional; entonces se hace todo un trabajo de capacitación de gente de Villa para que pueda orientar, dirigir, trabajar en lo que era la experiencia de radio. (Entrevista de Rodrigo Montoya a César Escuza, director de Vichama Teatro, en Villa El Salvador, noviembre de 1997).

Radio Stéreo Villa, tiene un alcance limitado de 150 watts y puede ser oído en el Cono Sur de Lima, entre Chorrillos y se prolonga hasta Cañete y Chincha. En la página siguiente se encuentra el detalle de su programación semanal, con siete años de experiencia.

Al observar atentamente la programación, llama la atención la ausencia de una propuesta radial alternativa del Centro de Comunicación frente al componente indígena principalmente andino –quechua, aimara– y amazónico de la población en Villa El Salvador. No ver la importancia de dos tercios andino-costeño-amazónicos de la población es una omisión demasiado seria. Se limita a ofrecer de lunes a viernes, de seis a ocho a.m. música folklórica, un informativo general y un pequeño segmento para aprender algo de quechua. Se trata de lo mismo que ocurre con gran parte de las emisoras radiales en Lima: una atención mínima con algo de música. Otras emisoras consagran casi el integro de sus emisiones a programas folklóricos alquilados por razones estrictamente comerciales pues obtienen ganancias más que razonables. Artistas, periodistas, dirigentes de asociaciones de migrantes alquilan 30 minutos o una hora para tener un programa cuya característica central es el localismo. Un programa para los migrantes de la provincia andina de Aija en Ancash poco o nada tiene que ver con otros sobre Concepción en Huancayo, Lucanas en Ayacucho, o Chumbivilcas en Cusco, por ejemplo. Cada uno tiene un público cautivo, sus propias canciones y sus anunciadores que por lo general son migrantes instalados en el sector de servicios de la economía en Lima. No aparece una dimensión regional y menos nacional de los problemas andinos y amazónicos.

En el caso de Villa El Salvador, el Centro de Comunicación y su Radio Stéreo Villa tiene un competidor muy fuerte: Radio Imperial II que consagra el 90% de sus emisiones a programas folklóricos cuyo público cautivo es, principalmente, la primera generación de migrantes. Dos horas frente a 24, son muy pocas; peor aún si el contenido es, en última instancia, el mismo. Ofrecer una alternativa a Radio Imperial II significaría hacer programas radiales diferentes para escapar de la prisión del localismo, introducir la información sistemática sobre los problemas de los migrantes indígenas y sus posibilidades de solución y emprender ese camino con los propios migran-

tes andinos en sus lenguas, sin sustituirlos. No tendría sentido alguno exigir del Centro de Comunicación una propuesta de esa envergadura. La voluntad política de cambiar el mundo en militantes de la izquierda peruana como Michel Azcueta, o de las organizaciones maoístas marxistas leninistas, trotskistas y prosoviéticas era un recurso plenamente insuficiente. El desconocimiento del país, confundir el Perú con Lima y confundir la democracia con las elecciones periódicas para «tomar» y «ocupar el poder» han sido y son aun tres limitaciones profundas de lo que se llama la clase política, en general, y la izquierda, en particular. Hubiera sido extraordinario que los llamados mariateguistas de todos los flancos de la izquierda (extrema o moderada, electoral o no electoral) recogiesen la posta dejada por Mariategui: convertir en políticas las reivindicaciones culturales que los pueblos indígenas pusieron en el escenario político de Perú entre 1880 y 1930.

PROGRAMACIÓN DE LA RADIO: 2005

De lunes a viernes	
6-8 a.m.	Informativo, música folklórica, segmento de enseñanza del quechua.
8 a.m.-12 m.	Musical popular. Cumbia andina (chicha).
12 m-2 p.m.	Música criolla: primero lo nuestro.
2-4 pm	Juvenil cultural con Hans Pretell.
4-6 p.m.	Jóvenes estudiantes del Instituto Superior Tecnológico María Elena Moyano con música reggae, salsa, merengue, A las cinco (un día de la semana) un programa sobre derechos humanos).
6-7 p.m.	Programa tropical con Sergio Ordóñez, el Chonti.
7-8 p.m.	Música latinoamericana con Juan Días Calisaya, profesor promotor de arte y de cultura.
8-10 p.m.	Convenio con Fe y Alegría. Programa de estudios para terminar secundaria y primaria.
Sábados	
7-8 a.m.	Ruta libre, jóvenes, debate y política.
8-9 a.m.	Programa cultural: Antiglobalización, Grupo de teatro Vichama, César Escuza.
9-10 a.m.	El mundo de los niños, Enriqueta Mesías.
10 a.m.-12 m.	Música tropical.
12-2 p.m.	Música criolla.
2-10 p.m.	Música juvenil.
Domingos	
6-11 a.m.	Música del recuerdo- Nueva ola, boleros, Hernán Ruiz (microbusero)
11a.m.-12 m.	Micro y mediana empresa
12-2 p.m.	Música criolla
2-10 p.m.	Música para jóvenes, cursos de informática,

Fuente: Centro de Comunicación. Sección: Radio, noviembre de 2005.

La pregunta: ¿a quién llegar a través de la radio y la televisión?, fue respondida por los compañeros del Centro de Comunicación de modo muy simple: a los jóvenes. ¿A través de qué recursos? De lo que les gusta. Nada más. Ese era el único camino disponible, por su facilidad. Inventar otra vía era demasiado. Lo que contaba más era tener el control de las organizaciones. En la música, a los jóvenes les gustan las baladas, la salsa y la chicha (cumbia andina, tropical o tecno); en consecuencia, eso es lo que el Centro de Comunicación les ofreció y ofrece. La originalidad de la primera dirección de la CUAVES se quedó en la cuestión de la autonomía de un poder local comunal, pensado y organizado desde las bases y no tuvo posibilidad alguna de competir con los maoístas del Centro de Comunicación.

La presencia de un segmento de enseñanza del quechua en el programa informativo y musical folklórico de la mañana merece una atención particular. Expresa,

sin duda alguna, el reconocimiento de la importancia de esa lengua en Villa El Salvador, y un tímido deseo de hacer algo por conservarla. Se trata de un gesto simbólico antes que una propuesta seria para aprender el quechua. Otra vez, la voluntad es colocada por encima de la realidad. Del gesto simbólico a la propuesta efectiva y con futuro hay una distancia muy grande[151]

Canal 45: un sueño lejano

La idea y proyecto de un canal de televisión para Villa El Salvador, partieron del Centro de Comunicación:

> En el Centro de Comunicación Popular había un taller de cine, participaban Elena Llerena, Néstor Gonzáles, que son los más antiguos, y Andrés Malatesta. Andrés Malatesta filmó la película «La Gringa». Tuvo como asistentes a Llerena y González. En una conversación del grupo de cine con Michel Azcueta, Andrés llega a plantear la posibilidad de organizar un proyecto para un canal. De esa reunión nace la idea. (Entrevista de Rodrigo Montoya a Johny Rodríguez, director del Centro de Comunicación Popular, en Villa El Salvador, noviembre de 1997).

Los talleres de cine y audiovisuales fueron el punto de partida, entre 1988 y 1989. Con equipos donados por la Unión Europea, el CIES, de Italia, Canadá, UNESCO, Francia, UNICEF, y Ecuador y una licencia provisional, se puso en

151 El general Velasco Alvarado impuso el quechua como lengua oficial, ordenó que los noticieros tuvieran segmentos en quechua y hasta el periódico La Crónica tuvo una edición en quechua. Nadie había pedido y menos exigido esas reformas. Fue una sorpresa total. El buen propósito no tenía nada que ver con los recursos para convertirlos en realidad. Si no se sabe escribir una lengua, no se tiene el hábito de leerla. En ese momento (1968-1975) el porcentaje de niños indígenas que recibían educación bilingüe era inferior a 1.

marcha el Canal 45. Al momento de su aparición, sus responsables deseaban y esperaban que fuera una alternativa de comunicación para el Cono Sur. Sus principales programas fueron «Notisur», «Encuentro», «Caracolores», «Magazine familiar», «Amiga», «Folklore», «Democracia ayer y hoy», «Paraderos 45» (con la Universidad de Lima, sobre problemas juveniles), «Tropicumbeando», un programa de cumbias andinas (chicha). Unos programas importados de España y Alemania fueron el complemento[152]. Cuando terminó el financiamiento de cuatro años, la radio y el Canal 45 quedaron a su propia suerte. El centro de Comunicación tiene aún la licencia del Canal 45, una antena, un transmisor, una mezcladora, monitores, un VHS, y un equipo DVD, nada más. En esas condiciones administra una crisis profunda que por el momento no tiene una alternativa de solución de fondo. Es tal la crisis que el trueque de cámaras por deudas a los trabajadores fue la única solución encontrada. En efecto, la junta directiva en 2005 tuvo que negociar con Raúl Valverde, uno de sus ex trabajadores y entregarle las dos cámaras AG456 —del año 1997, obsoletas ahora— por la deuda de sus salarios y servicios no pagados y, además, una hora de emisión los domingos para un programa deportivo, llamado «Deporsur». Raúl Valverde es un comunicador que se dedica a filmar eventos sociales, es disk jockey en la Discoteca Planet y periodista deportivo. Él financia su programa con pequeños auspicios de empresas locales. Cuando la deuda haya sido pagada, a partir de enero del 2006, puede alquilar la hora del Canal 45 por sólo 60 soles, 18 dólares al cambio de mayo de 2005[153].

Problemas

En 2007, algunos de los problemas más graves que enfrentan los directivos del Centro de Comunicación son los siguientes:

1) Dificultades conceptuales para entender lo que es una propuesta educativa, cultural y comunitaria. César Escuza habla de esa falta de definición y de la contradicción entre eficacia y democracia:

> Tenemos una radio y un canal educativo, cultural y comunitario. Pero, ¿qué es esto de educativo, cultural y comunitario? Es la práctica la que nos va enseñando las cosas… ¿Cómo hacer que lo educativo sea entretenido? ¿Cómo entendemos una radio y una TV educativa, comunitaria? ¿Que venga toda la comunidad y que participe? La contradicción entre eficacia y democracia la vive el Centro de

152 En su mejor momento, Canal 45 tenía como consigna la conquista del Cono Sur. Su taller de prensa tenía 60 corresponsales de contacto directo, con mucha mística, sin dinero ni para los pasajes.

153 La pequeñez de este alquiler expresa la dimensión de gravedad de la crisis. Quien quiera llegar al canal debiera hacerlo «con su pan bajo el brazo para vestir la programación».

Comunicación y la viven muchas otras instituciones. Si se llama a veinte personas a una consulta popular no se hace nada… se pierden los valores, la ética, la moral. En nombre de la eficacia el fin justifica los medios y se acabó. Creo que si reemplazamos los términos de eficacia por organización y democracia por participación, podríamos tener algunas luces que nos puedan ayudar. (Entrevista de Rodrigo Montoya a César Escuza, director de Vichama Teatro, en Villa El Salvador, noviembre de 1997).

2) Limitaciones propias del canal 45. Su alcance tan corto reduce sus posibilidades a una franja del Cono Sur y no le permite llegar al 90% de Lima. Sus equipos tecnológicos han quedado obsoletos en corto tiempo y el Centro de Comunicación como ONG no tiene las posibilidades de renovarlos.
3) Dependencia del apoyo externo.
4) Improvisación del personal. El voluntarismo ha sido insuficiente. Los profesionales del oficio de la televisión exigen salarios altos y resulta muy difícil sostener una empresa con dos o tres personas insuficientemente remuneradas y el resto de personal sólo voluntario.
5) Serias dificultades para constituir una empresa. ¿Una empresa? A fines de los años ochenta el del siglo XX, el inconsciente colectivo de las personas con corazón de izquierda identificaba la categoría empresa con ganancia indebida y explotación. La mayor parte de las ONG, creadas en los años setenta y ochenta, por su propia definición fue y sigue siendo un conjunto de pequeñas asociaciones sin fines de lucro que no existirían sin el apoyo financiero externo. La dependencia de recursos ajenos define su modo de existencia y refuerza el tercer problema señalado en esta sección. Buscar y generar recursos propios ha sido y es un desafío. Si se consiguiese financiamiento directo de las empresas o a través de agencias de publicidad el horizonte parecería menos sombrío. El diálogo siguiente entre los promotores de la radio y TV de Villa El Salvador y los funcionarios de las agencias que venden publicidad es suficientemente ilustrativo:

–¿Cual es tu público?
– No sabemos.
–Cuando lo sepan, vuelvan.
(Pequeña historia contada por Cesar Fernández, director de Radio Stéreo Villa, a Rodrigo Montoya en Villa El Salvador, diciembre de 1997).

Si la pequeña publicidad llega y las empresas no venden lo que esperan, se van. No se puede ir muy lejos con una publicidad como la de la Cerveza Cusqueña que no ofrece dinero pero sí cerveza. «Nadie da lo que no tiene», me dijo Johny Rodríguez, en noviembre de 1997 refiriéndose a la falta de recursos para inversiones en radio o TV en Villa El Salvador.

6) El apoyo de la cooperación como ejemplo práctico de un modo de vida de los cooperantes y la profunda contradicción entre el decir y el hacer. César Escuza habló de una historia que oyó:

> Criticamos en el Canal 45 lo que hacemos todos los miércoles de este mes con los niños. Hemos creado una paradoja. Viene la UNICEF a hablar sobre los niños y los derechos de los niños; se habla de la Convención de los Derechos de los Niños. Tenemos un público de niños y de los 48 minutos del programa, los niños hablan cinco minutos. Hay tres derechos fundamentales en la Convención de los Derechos de los Niños: la participación, el derecho de opinar y el derecho de ser escuchados. Mañana tenemos el programa y veremos cómo resolvemos el problema, porque esto es una paradoja. Da vergüenza: tenemos a 10 niños con sandalias, todos sucios y al señor de la ONG que llega todo encopetado y a la señora con sus collares. ¿A dónde están viniendo? La señora parece un hada madrina que se va a sentar ahí. Dios mío, ¿quién se queda con la carne y quién con los huesitos? Y es gente que trabaja con niños. Si tú pudieras hacer algo de Fellini [cineasta italiano] aquí tendrías escenas de niños hambrientos y, al frente, los que trabajan por ellos. Tengo la imagen que en el Canal 45 hay una alienación. Se trata de salir en el medio [en la TV] pero para salir tengo que ir con corbata, con saco, con maquillaje, porque si no, es un problema. Porque, finalmente, tu estás vendiendo a la persona… (Entrevista de Rodrigo Montoya a César Escuza, director de Vichama Teatro, en Villa Salvador, noviembre de 1997).

7) Escasa respuesta del pueblo de Villa El Salvador por los programas educativos y locales. «Me interesa el programa pero me quedo dormido» es una frase durísima que expresa esa dificultad. Como los canales de señal abierta y los de cable centran su atención en lo que pasa fuera del país y lo que ocurre en Lima, lo local como tema en Villa El Salvador parece no interesar.

¿Soluciones?

El márketing de la dupla Michel Azcueta-María Elena Moyano no existe más. Ella salió del escenario, asesinada por Sendero Luminoso. Él, felizmente, sobrevivió a un feroz ataque de Sendero y ahora parece retirado a los cuarteles de su ONG en apoyo a quienes quieren ser alcaldes y regidores en el país, luego de sus sucesivos fracasos para ser alcalde de Lima, presidente de la Región Lima y alcalde de Villa El Salvador por cuarta vez. El financiamiento para las ONG se ha reducido y el desafío de buscar soluciones fuera del apoyo exterior parece inevitable. Encontrar «una participación en asociación»; es decir, un socio capitalista dispuesto a invertir en un proyecto comunitario, sería un camino pero el problema es: ¿dónde están esos empresarios dispues-

tos a una aventura como esa? Entregar las licencias de la radio y el canal a promotores privados a cambio de un alquiler sería una confesión de fracaso y en los hechos significaría renunciar al proyecto educativo, cultural y comunitario. Seguir como se está, en medio de la precariedad y la improvisación será inútil. Está abierta la posibilidad para que los responsables del Estado en la esfera de los medios de comunicación decidan cancelar las licencias de funcionamiento del Canal 45 y entregarla a otros empresarios interesados, al margen de un proyecto 'educativo, cultural y comunitario'. Dejemos abiertos uno o dos casilleros más por si aparecen en el horizonte otras soluciones que no conocemos.

En un momento importante del Canal 45 se siguió una política sencilla de ofrecer el medio a instituciones que llegasen «con su pan bajo el brazo», como en la ficción católica de los niños que nacen con sus recursos asegurados. Ese fue el caso del programa «Amiga» de Ana Uriarte, directora de TV Cultura, una pequeña ONG. Su propuesta fue muy simple: presentar a las mujeres de Villa El Salvador como protagonistas, con sus ideas, sus luchas, sus esperanzas, sus problemas, sus alegrías, su canto y sus fiestas. En la televisión de señal abierta y en los canales privados una idea como esa es inimaginable.

La flamante inauguración de Radio Stéreo Villa y del Cabal 45 de circuito limitado se produjo en el momento menos propicio posible. El sueño político de los responsables del Centro de Comunicación Popular no podía resistir: la división profunda de la izquierda dentro y fuera de Villa El Salvador, la arremetida de Sendero Luminoso con su tesis totalitaria «Con Sendero o contra Sendero»; el esfuerzo combinado del fujimorismo y las fuerzas armadas para romper todo tejido social que no estuviese bajo su control, con la misma tesis totalitaria «Con las Fuerzas Armadas = «democracia» o contra las Fuerzas Armadas». El primer acontecimiento importante de los años ochenta fue la aparición de Sendero Luminoso con su explícita propuesta de demoler el estado desde abajo y arrasar a todas las organizaciones que no aceptasen su pleno dominio. Aquella amenaza fue cumplida plenamente entre 1991 y 1992 con el asesinato de María Elena Moyano. El segundo acontecimiento fue el fracaso aprista de 1985 y 1990: la ilusión de cambios con el primer gobierno de un partido de vieja trayectoria de lucha se derrumbó como un castillo de naipes. En su caída arrastró también a la Izquierda Unida hasta hacerla estallar en pedazos. Su dirección en vez de marcar diferencias con el Apra, se convirtió en su caja de resonancia. La represión de las fuerzas armadas y los asesinatos selectivos de dirigentes sindicales, campesinos y políticos por Sendero Luminoso y las fuerzas armadas sirvieron para arrinconar aún más a un grupo de dirigentes de Villa El Salvador empeñados como María Elena Moyano en defender una posición independiente del senderismo y de la alianza del fujimorismo con las fuerzas armadas y su política de violación de los derechos humanos. Una organización popular no estaba en condiciones de

resistir una agresión armada de los frentes en combate. Hubo otro elemento más: la distritalización de Villa El Salvador y sus consecuencias, que ha sido presentada y analizada en el Capítulo 6 de este libro.

Ningún espacio de la izquierda peruana pudo quedar al margen de la lucha por el poder planteada entre las direcciones de izquierda adscritas a las diversas corrientes de la izquierda nacional e internacional. El sueño autogestionario de la CUAVES, surgido en parte del seno mismo del gobierno del general Velasco Alvarado, no fue suficiente para ganar el apoyo de los partidos con presencia en Villa. Todos los maoísmos, todos los grupos de orientación moscovita y todos los grupos trotskistas vivían la ilusión de controlar la CUAVES. Lo mismo ocurría con el grupo del Centro de Comunicación Popular dirigido por un grupo de maoístas no guerreros. Con unas pocas excepciones, sus promotores y cuadros políticos en Villa El Salvador no actuaban con el objetivo de llevar adelante el proyecto de la CUAVES sino de controlar las organizaciones de la CUAVES.

Discotecas para los hijos de la guerra

Las discotecas son un lugar ceremonial y ritual de primera importancia para la juventud de nuestro tiempo. Vinieron de fuera y se impusieron rápidamente sin oposición alguna. El continente es un lugar cerrado para bailar y beber, el contenido cambia y seguirá cambiando con el tiempo, de acuerdo a las pautas de las modas de danza y música. Al comienzo, en 1960, la discoteca era un lugar para oír música, conversar y bailar, sobre todo boleros. Era sinónimo de romanticismo, de declaración de amor, de intimidad en la que la palabra, el verso de una declaración de amor era fundamental. Con el «perreo» de hoy, la palabra no cuenta más, es el ritual de encuentro de cuerpos que en su libertad simulan hacer el amor como los perros, sin rubor ni recato. Como una abierta y desenfadada provocación, el movimiento sexual sale del ámbito privado y se hace público.

No hay en las discotecas de Miraflores, Los Olivos o Villa El Salvador, espacio alguno para la música andina clásica. Sí, un pequeño lugar, marginal, para la melodía de origen andino que con guitarras eléctricas, bajos, y percusión se vuelve «chicha», «cumbia andina» y «tecno». En las discotecas de Villa El Salvador la música preferida es el reggaetón, y su variante mayor el «perreo», seguida por la salsa y, en tercer lugar, por la chicha o cumbia. Hijos e hijas y nietos y nietas de mujeres y hombres andinos, aimaras y amazónicos van a las discotecas, de tarde o de noche con todos los jóvenes de su edad. Para ellos y ellas la discoteca es un centro ceremonial y ritual. Van solos, con sus parejas y grupos de amigos. La discoteca es el lugar ideal para encontrar una pareja y divertirse. Discotecas antiguas de Villa El Salvador en los años noventa como El Impacto y Emperatriz ya fueron, es decir, son

parte del pasado. Las que están en boga hoy son Enigma, Planet, Doña Juerga, situadas en la Avenida Revolución que empieza a ser conocida por los jóvenes como el Boulevard de Villa, donde la noche es joven, la Hollywood, siguiendo el ejemplo del Boulevard del distrito Los Olivos en el Cono Norte. Los adolescentes pagan 5,00 nuevos soles (1,59 dólares en setiembre de 2007). Y los niños entran gratis entre las tres y seis de la tarde. Lo primero que se observa es lo que se llama el «carrusel» de las entradas. El ticket numerado que el cliente recibe luego de pagar es inmediatamente exigido por el controlador de la puerta que es un empleado de la discoteca. No se le entrega al cliente la mitad del ticket ni trozo alguno. Se llama carrusel a la circulación del mismo ticket que es vendido varias veces. Por esta venta dolosa quien pierde es la municipalidad del distrito y quien gana es la discoteca que declara haber vendido menos. El Estado —la Superintendencia Nacional de Administración Tributaria, SUNAT— está lejos, muy lejos. Esto ocurre a vista y paciencia de todo el mundo, sin que nadie reclame nada. Los licores que se venden en las discotecas son la «sangría» (vino de mala calidad con algo de frutas y agua) a seis soles (dos dólares, botella) y las nuevas: «Punto G», «Clímax» y la «Triple XXX», que son mezclas de vodka con maracuyá u otras aguas gaseosas, a ocho soles (2,36 dólares, botella). Tomen en cuenta, lectoras y lectores, que los tres nombres tienen connotaciones sexuales directas. Los dueños de discotecas tratan de ganar lo máximo posible y su fuente mayor de dinero es la venta de licores. Formalmente, se venden los tragos sólo a los mayores de dieciocho años pero realmente los consumen todos, incluidos los chicos y chicas de doce o trece. Tampoco hay control alguno sobre esta venta aparentemente restringida y ese consumo generalizado. Si los dueños de las discotecas sólo dejasen beber a los jóvenes de 18 años dejarían de ganar. Control y ganancia, son, parecen incompatibles. Como los jóvenes tienen muy poco dinero prefieren beber antes de entrar a la discoteca los mismos licores, que compran en botellas de litro y medio en la calle a precios más bajos. Entran los que pueden pagar y beben quienes pueden reunir seis soles (dos dólares) para el licor.

Nueve de la noche de un sábado, en mayo de 2005. En la discoteca Enigma hay aproximadamente unas doscientas personas, de entre 15 y 22 años de edad, en una proporción relativamente igual de varones y mujeres. La mayoría baila en el salón central y el resto en los corredores del primer y segundo piso. Hay dos puestos de venta de licores, uno en cada piso. La sala central es separada de los corredores por pequeñas barras de tubos metálicos. La gran mayoría baila. Son pocos los que se atreven a hablar porque el sonido de la música es altísimo. Supongo que los decibeles están por encima de máximos tolerables por los oídos. Lo que importa es divertirse y pasarla bien, muy bien. El reggaetón domina. El «perreo» es lo máximo para ellos y ellas. Con toda libertad los hombres se colocan detrás de las mujeres y se mueven como si estuvieran haciendo el amor. Cuando las chicas se prenden de las barras en

los corredores y sus parejas se ubican detrás de ellas se alcanza el momento de mayor placer. La palabra no cuenta, salvo una que otra repetición de los pocos versos de la música. No hacen el amor pero es como si lo hicieran. ¿Que significa el «perreo»? El ejercicio de una libertad corporal que no puede ser mayor, la sensualidad privada que se vuelve pública sin dificultad alguna; ignorar plenamente a quienes los ven; un estado de igualdad de condiciones entre los hombres y las mujeres para divertirse, bailar, beber y hablar un castellano lleno de palabras soeces con entera naturalidad. Los padres no están ahí, los adultos mayores tampoco, salvo casos excepcionales de observadores como el antropólogo que escribe este libro y Carlos Baldeón, el profesor secundario, amigo y colaborador en la investigación de campo. Los adultos mayores tienen pisos especiales en las discotecas para bailar salsa y cumbias andinas. Siempre lejos de los jóvenes. Aquí las generaciones no comparten el placer del baile y la bebida. Cada uno en su lugar, es el principio silencioso que ordena todo.

Es evidente que los padres saben muy bien lo que se baila y bebe en las discotecas. Sus deseos de control pueden muy poco con la fuerza que los jóvenes tienen hoy para imponerse y lograr lo que quieren. Se viven tiempos de libertad, muy distintos a los tiempos que vivieron los padres. Los límites en las horas de regreso no siempre se respetan y sabemos que es frecuente que los jóvenes «pepeen» a sus padres, diluyéndoles somníferos en las bebidas para salir a las discotecas y volver antes que despierten. Se trata de un «pepeo» suave si le compara con aquel de las pandilleras que «duermen» a sus víctimas para robarles el dinero que llevan.

Tratando de explicar lo que es el «perreo», Víctor Vich sostiene:

> … El cuerpo es siempre historia sedimentada, un «campo de batalla» donde se escenifica el conflicto social y donde la sociedad se mira a sí misma en todo su desgaste o su potencia… Se trata de de la puesta en escena de un rito que ya no está asociado al control del espacio sino que, más bien, es la respuesta a un trabajo que no existe y cuya necesidad aquí solo puede manifestarse en su condición más elemental: la reproducción humana. El acto sexual, el signo básico de la productividad social. (Vich, 2005: 109)

> El «perreo» es un signo de crisis, una demostración de fuerza y una severa crítica social, la crítica está referida a una educación que no promete nada, a un mercado que no genera empleo, y a un Estado que ya no es garantía ni aliado. La crisis en todo caso, se refiere a una sociedad en la que hay pocas alternativas y los lazos sociales están realmente deteriorados. El cuerpo es, otra vez, el último lugar (Vich, 2005: 109).

> Lo primero que se deba advertir en el «perreo» es que emula al animal que satisface sus instintos sin inmutarse ante la mirada social. Pero obsérvese que

> solo la imita. Después de todo, ninguno de los danzantes se desviste y copula en la discoteca. El «perreo» por lo tanto no es un retorno a la naturaleza, un dejar atrás el pudor en nombre de la necesidad. Tampoco es el equivalente de una orgía pagana. Para definirlo de manera provisoria, digamos que es un simulacro del sexo que se regodea en el escándalo. El escándalo, por supuesto, está del lado del adulto de quien mantiene aún el recuerdo de una época más recatada (Ubilluz, 2005: 111).

> El «perreo» trata de la obediencia, de la obediencia a la ley del goce, que es la ley de nuestra época. A diferencia del énfasis en la producción del capitalismo burgués del fines del siglo diecinueve y principios del veinte, el capitalismo de hoy enfatiza el consumo a través de un mandato a gozar, a gozar sexualmente. En los años sesenta se podía pensar todavía en oponerse al capitalismo en nombre de la liberación sexual. ¿Pero a quién se ocurriría hoy semejante idea cuando la codicia sexual es la manija que hace girar al sistema? ¿Qué nos dicen con sus cuerpos voluptuosos los cientos de mujeres desnudas que salen en la televisión? «Goza (o gózame): es tu deber». O, mejor aún: «trabaja fuerte para que puedas cumplir con tu obligación de gozar sexualmente (de mí)». Es por ello que el psicoanalista Jacques Alain Miller (yerno de Jacques Lacan) arguye que la depresión contemporánea proviene de la perversión y no, como antaño, de la neurosis. (Ubilluz, 2005: 113).

El fenómeno de las discotecas es ahora universal en todo el Perú. Están en los barrios de lujo de Lima, en los conos, en provincias y distritos de los Andes, la Costa y la Amazonía. También en varias comunidades nativas de la Amazonía. Miles de empresarios se dedican a este negocio con la protección de autoridades políticas, municipales y policiales. Las olas del culto del cuerpo partieron de Estados Unidos. La libertad que se expresa en mover el cuerpo como modo de erotizar la música, vino también de fuera. El «perreo» es una especie de invención peruana para bailar la música del reggaetón. La discoteca está asociada al alcohol, al sexo, a las drogas y a la violencia. Un texto de Constantino Carvallo, escrito sobre las discotecas en la calle Grau de Barranco, sirve también para entender lo que ocurre en Villa El Salvador o en Puquio:

> Los jueves o viernes, a eso de las tres de la mañana, la bulla en la avenida Grau de Barranco se vuelve insoportable. Gritos, botellas que se rompen contra el piso, voces violentas de muchachitos, ulular de carros de la Policía. A veces salgo a mirar, como otros curiosos insomnes. La PNP [Policía Nacional de Perú] apenas interviene mientras un par de bandas de adolescentes se insultan y agreden. Me sorprende la edad de estos chicos. Niñas de 13 o 14, bien pintadas, bien erotizadas. Y los jóvenes no tienen todavía la mayoría de edad. Son escolares de civil, jugando con fuego, bailando los ritos del macho, en plena calle, con cuchillos y

con las neuronas remojadas en ron. Salen de la discoteca Noctambul, campeona de los recursos de amparo [154].

Me pregunto por sus padres y si estos saben dónde se encuentran sus hijos. Y cómo es que el Estado, el alcalde, el comisario, no hacen nada para impedir esta venta de alcohol y esta sobreoferta de drogas a la juventud. Hoy se propone, dentro de la delegación de facultades que ha pedido el Ejecutivo, modificar los códigos para poder mandar a la cárcel a partir de los 16 años. ¿Es la solución? ¿Qué van a aprender encerrados en esos lugares infernales donde sus maestros, sus padres sustitutos, serán expertos en delinquir? La raíz está en otra parte. La Unesco y la GTZ [Institución alemana de ayuda para el desarrollo] han publicado un estudio sobre condiciones de trabajo y salud del docente. Como parte de la investigación se interroga a maestros sobre las condiciones sociales de su trabajo, sobre las dificultades que presenta la tarea de educar. La prioridad, el principal problema que los maestros consideran que afecta el cumplimiento de los objetivos pedagógicos no es la pobreza, son el abandono de los padres y la violencia intrafamiliar. Los padres no cuidan a sus hijos, no los acompañan, los dejan crecer en el desamparo y la violencia oscurece el clima familiar. La investigación Niños del Milenio, en su informe preliminar sobre el Perú, encuentra que el 50% de las familias encuestadas carecen de padre y que entre quienes cuidan a los niños un 30% presenta trastornos mentales y existe además significativa depresión materna. El 25% de las personas al cuidado de los niños reportó que su pareja bebía alcohol al menos una vez a la semana. «En la gran mayoría de los hogares en los que la pareja bebe (85%), la persona al cuidado del niño/a reportó que lo hacía hasta embriagarse y un tercio de estas que eran golpeadas por sus parejas en estado de ebriedad». D.W. Winnicott escribió un texto fundamental: «Deprivación y delincuencia». Hoy los estudios sobre el apego confirman este vínculo entre carencia temprana de cuidados y delincuencia juvenil. Quizá más que pensar en encerrar a nuestros adolescentes debiéramos incrementar las sanciones para quienes les venden alcohol o drogas o para los canales de TV, prensa, kioscos, cabinas, escuelas que les ofrecen también veneno moral. Y luchar, con la ley, para que el primer deber del ciudadano, por encima de la puntualidad, sea amar y cuidar a los hijos. La raíz de la violencia juvenil, de su apatía y de su agresividad, está en el trato que les damos en la familia y en la sociedad. Y es peligroso descuidarlos así. (Carvallo, 2007, diario La República).

Lo que dice el pedagogo Carvallo está cerca de la opinión del músico andino Juan Aroni, en Villa El Salvador: «La discoteca es una distracción con un mal fin para la juventud». El rechazo frontal aparece en una frase de una madre de familia en Villa: «Que se quemen las discotecas».

154 Se refiere a la cantidad de veces que los dueños de esta discoteca han presentado recursos de amparo pidiendo a los jueces protección para su derechos de empresarios que invierten en el desarrollo del país.

Lo que dicen los estudiantes de secundaria en los colegios de Villa en Junio de 1997 sobre sus gustos en radio, televisión y discotecas

La música es muy importante entre las y los adolescentes de quinto año de secundaria en cada uno de los 24 colegios nacionales y privados de Villa El Salvador. Corresponde a los programas musicales la preferencia más alta en las radios de Villa El Salvador: 85,92% de las y los encuestados (cuadro 45); las chicas tienen siete puntos más que los chicos). Vienen después, a gran distancia, los noticieros (9%), el programa cómico Los Chistosos de Radio Programas del Perú RPP (8%), los de conversación (6%) y deportivos (2%). Radio Stéreo Villa es la más oída (46,86%, cuadro 46) mientras que Radio Imperial, consagrada casi íntegramente a la música andina, es oída sólo por el 1,66%. La preferencia por Radio Stéreo Villa se explica por la calidad de su música (40,20%). En Lima Metropolitana, Radio Panamericana, Studio 92 y 1160 tienen las mayores preferencias de las y los estudiantes: 35,47%, 31,24%, 26,63%. Le siguen Radio Mar, Ritmo, Stéreo Villa, Radio Programas del Perú y Radio A: 19%, 18%,13%, 13% y 10%. Con porcentajes menores siguen otras radios.

En cuanto a los programas de televisión, las telenovelas tienen la preferencia mayor (43,53%, cuadro 49) destacando el interés de las chicas (5, 88%) frente al 22% de los chicos. Los talk shows siguen después (37,39%). Es importante la preferencia de las chicas con 19 puntos de ventaja sobre el interés de los chicos. Un bloque de media tabla está compuesto por programas culturales y educativos (1,55%), Patacláun (16,39%), programas deportivos (15,49%), películas (15,11%) y el programa de Magaly Medina[155] (12,04%). Con porcentajes menores sigue los dibujos animados y otros programas. El Canal 4 es preferido por el 69,65% de las y los encuestados (cuadro 50) seguido por los canales 2, 13, 5, 9 y 7 a media tabla. El Canal 45 de Villa El Salvador solo mereció el 2,43% de las preferencias. Entre los programas del Canal 45, «Tip Top» y «Caracolores» son los que merecen mayor atención.

Los jóvenes adolescentes revelan la opinión crítica y severa que tienen del Canal 45, que es de Villa El Salvador aunque su alcance corto incluye sólo parte del sur de Lima. Sus equipos de baja calidad y potencia, sus programas poco variados y aburridos son algunas de las razones que explican esa visión negativa. La pregunta: «Si tuvieras poder de decisión, ¿qué cambios harías en la TV?» fue respondida sugiriendo más programas culturales y educativos (43,53%). Hay una contradicción entre este 43% y el 16,65% que en el cuadro 49 manifiesta su preferencia por programas culturales y educativos.

155 Ella es una mujer que dice ser periodista y que se dedica a presentar en su programa los chismes de las personas de la farándula y de la televisión, y, sobre todo, las historias de amoríos extra matrimoniales grabadas por sus periodistas. Es parte de lo que en Perú se llama TV basura.

Es posible que sean críticos de los programas educativos de ese momento y que prefieran otros mejores. No tenemos modo alguno de saber si es o no así. Pero, podría ser también que a la hora de expresar un deseo para el futuro los jóvenes pretendan aparecer más serios de lo que efectivamente son. La complejidad y seriedad del cuestionario podría haber sugerido una reacción como esa. A media tabla se sitúan las respuestas sugiriendo que pondrían menos programas de violencia y sexo (13%) y más de información y orientación para la población (13%), la eliminación de los talk shows (10%) y más entretenimiento (9%). Con porcentajes menores aparecen las propuestas de disminuir los programas racistas, sexistas, reducir el tiempo de los avisos comerciales y promover la producción nacional.

Escuchar música es la distracción favorita del 40% (cuadro 54) de las y los encuestados con 20 puntos de ventaja de las chicas sobre los chicos. En segunda línea aparece la práctica de algún deporte (fútbol y vóley, sobre todo) con el 34%. Ver televisión (22%); bailar, ir discotecas y a fiestas (15%) y salir a caminar forman el bloque medio del cuadro. Leer sólo es una distracción para el 8%.

36% de las y los encuestados afirma en el cuadro 55 que no va a ninguna discoteca. Oasis (24%), Hollywood (22%), Kibarashi (12%), Jamaica (10%) y Emperatriz (9%) son las cinco grandes discotecas de Villa El Salvador preferidas por las y los encuestados. Le sigue una larga lista: La Peña, Reflejos, Bohemia, Imagen, Princes, Hueco, Caleta, Casuarinas, Boulevard, Fantasy, Buncker 2, Paraíso, Ranchito, La Noche, Las de San Juan, Acrópoli, Boglia, Botes, Caribeño, Las Dunas, Estilos, Impacto, Mamut, Sagitario, 4 Ases, Amnesia, Cocoliso, Clesis, Imagen II, Jíbaro, Pico Alto, Splash, Tornado, Las Palmeras, Aliens.

El Cuadro 56 muestra que Oasis es la discoteca preferida (27%), seguida por Kibarashi (10%), Hollywood, (8%), Jamaica (6%) y Emperatriz (3%). Son mejores las que acabo de señalar por tener un buen ambiente, ser divertidas y amenas (27%, Cuadro 57), por tener buena música (16%), por ser más seguras, tranquilas y sanas (12%), más conocidas y concurridas (7%) por ser limpias, amplias y elegantes (5%).

81% de las y los estudiantes encuestados no van a ninguna discoteca de Lima. (Cuadro 58) Los que sí van,señalan a Calle 8, Botes, Boulevard y Mamut como las más importantes pero con porcentajes muy bajos (entre 2,56% y 0,64%).

Una encuesta de Calandria (en 1996, seis meses antes de la mía) ofreció los siguientes resultados: «Suele escuchar, ver Radio Stéreo Villa: Sí, 45%, No 55%; Radio Imperial II: Sí, 20,5%, No, 79,5 %; Canal 45 TV: Sí, 2,5%, No, 71,5%. (Calandria, 1996:11).

Fin de la utopía del Centro de Comunicación
Dura realidad del presente

Dice César Escuza:

> Ha influido mucho en la dinámica del Centro de Comunicación lo que pasa con la izquierda, el socialismo, lo que pasa simbólicamente con la caída del muro de Berlín. El Centro ha estado ligado a un proyecto de transformación social a través de la cultura de masas y la cultura popular. [Ahora] mucha gente empuja a olvidar, diciendo que no podemos seguir con lo que ha habido. Unos están así y otros nos consideramos dinosaurios, no queremos renunciar a esos valores, nos consideramos utópicos de alguna manera, no podríamos vivir sin una utopía. Con las consecuencias de la violencia que estamos viviendo, ahora la magnitud del resquebrajamiento de Villa El Salvador y su tejido social es muy grande. Se hizo de Villa un pan con pescado. Era Pérez Documet [156] quien decía que esta era una zona roja y que había que barrer con todo; por otro lado, para Sendero Luminoso éramos la piedrecita en el zapato que les molestaba. Imagina tú, ni por un lado ni por el otro; sentías la presión de ambos y Villa se convirtió en una especie de laboratorio de la violencia. ¿Qué hijos tenemos entonces? Los hijos de la guerra. (Entrevista de Rodrigo Montoya a César Escuza, director del Teatro Vichama, en Villa El Salvador, noviembre de 1997).

El gobierno de Fujimori ha sido el principal responsable de la quiebra del tejido social peruano en la ultima década del siglo XX, al permitir que se privatice gran parte de la economía peruana, se eliminen muchos de los derechos laborales ganados desde 1920, se imponga «la democracia», elección de representantes, violando los derechos humanos y se permita que la corrupción alcance niveles nunca antes vistos en el país. En la guerra contra Sendero Luminoso y el MRTA, el fujmorismo y las Fuerzas Armadas apelaron a los peores recursos. Los 69 284 muertos de la guerra, y alrededor de 20 000 desaparecidos están ahí, como una herida abierta, como un espejo de lo sombrío que es el Perú. Los tiempos de sueños, de utopías, de solidaridad e igualdad, de sacrificio personal y colectivo por ideales políticos, quedaron atrás. Se ha instalado en el país el acomodo a cualquier precio. Los jóvenes que crecieron en medio de la violencia, «nuestros hijos de la guerra», como les llama César Escuza, quieren saber poco o nada con el país que les ofrece la marginación y el desempleo. Jóvenes de ambos sexos se refugian en su erotización generalizada, en las discotecas, en su afición desmedida por el alcohol,

156 El general Pérez Documet es un oficial del Ejército Peruano, acusado de violar los derechos humanos en la región central del Perú y de haber participado en la matanza de nueve estudiantes y un profesor en la Universidad Nacional de Educación, La Cantuta, en Lima, julio de 1992.

en su desinhibición en el uso de un lenguaje vulgar, en la creciente distancia con la generación de sus padres y abuelos, en el uso de la violencia de múltiples formas; y en su negación de mirar el presente y el pasado para tratar de entender lo que ocurre y buscar algunas alternativas posibles. Sólo pequeños grupos de jóvenes navegan río arriba, como en el caso de «Integración Ayllu» y su propuesta cultural y política para defender la cultura andina quechua en Villa El Salvador o en los grupos Vichama Teatro, Arena y Esteras, el Centro Juvenil de Arte y Cultura —CIJAC—, los grupos de danzantes de tijeras y de danzas folklóricas. El local físico de Vichama Teatro, construido a mano, paso a paso, al frente del coliseo de Villa El Salvador, y a pocos metros del monumento a María Elena Moyano, y su constante actividad teatral y cultural, es un símbolo de todo el proceso de Villa. El espíritu de la CUAVES, el sueño juvenil dentro del Centro de Comunicación y, luego, la aventura al margen del municipio y del Centro de Comunicación para que el grupo de teatro conserve su autonomía y su libertad, aparecen reunidos en ese local y en el extraordinario esfuerzo del grupo teatral para seguir con sus ideales en condiciones de visible austeridad pero sostenida por una gran dignidad. Todos los momentos del tiempo reunidos; la memoria del pasado, los problemas del presente y los sueños futuros que hoy pasan por el Foro Mundial de Porto Alegre, porque otro mundo es posible y porque hacen falta más foros culturales en todas partes y en Villa El Salvador.

En medio de condiciones adversas hay en Villa El Salvador embriones de esperanza para que la política y la cultura caminen juntas.

CAPÍTULO 9

INTEGRACIÓN AYLLU: UNA PROPUESTA PARA DEFENDER POLÍTICAMENTE A LA CULTURA QUECHUA

Introducción

Cuando en junio de 1998 realizaba la encuesta entre los jóvenes estudiantes del quinto año de secundaria en los colegios del Villa El Salvador, uno ellos escribió en el casillero correspondiente a uno de los tres problemas más importantes de su vida familiar en ese momento, la frase «No soporto a mi abuela». Pude hablar con él y preguntarle por qué. Me respondió: «Porque tiene polleras y mis amigos me joden por eso y yo no aguanto. Lo ideal sería que se regrese a su tierra. Ya le pedí a mi viejo que la mande de nuevo a su pueblo, pero el cocho no atraca». Su castellano era impecable y su aire el de un salvadoreño limeño suelto y libre, pero sus rasgos biológicos eran andinos, sin duda alguna. En la frase «No soporto a mi abuela» está condensado de manera transparente el conflicto generacional entre los migrantes de la generación I y sus hijos (generación II). No tengo que describir ni explicar aquí la gravísima discriminación que sufren los y las migrantes en Lima cuando biológicamente se parecen a Manco Cápac, cuando hablan mal el castellano y cuando se visten con los trajes llamados típicos de sus pueblos. Se trata de una simple constatación que será de extrema utilidad en particular para este capítulo y para todo el libro, en general.

El gravísimo conflicto generacional entre los migrantes andinos y sus hijos no ha recibido la atención que merece tanto por los padres de familia como por la investigación académica. El grupo Integración Ayllu, surgido en Villa El Salvador, tiene la originalidad de ser, hasta donde conozco, la primera aproximación para intentar plantear y tratar de resolver ese problema, por lo menos en parte. Cito a continuación un texto escrito por «Ccoyllor» [Estrella, en quechua] una joven estudiante universitaria, hija de uno de los fundadores del movimiento, nacida en Lima:

> *Integración Ayllu: origen y actualidad:*
> Integración Ayllu es una organización que surge en respuesta a la necesidad de conseguir un espacio al desarrollo de la identidad nacional y los valores ancestrales. Sus fundadores, Fortunato Anchita y Félix Ñahui, amigos de muchos años, pensaron ¿cómo podemos proteger a los jóvenes y a los niños de la alienación constante que sufren? Esta alienación que los aleja de su cultura y que los hace ver con asombro estupefacto todo lo que viene del exterior, que los hace ciegos ante la grandeza de su cultura y el legado ancestral de sus valores, ¿Cómo acercarlos más al pensamiento de Ayllu? La respuesta fue: integrarlos al Ayllu. Es así

como de manera oficial se unen los ayllus con la integración al Ayllu de Angela Ñahui en 1989. En los años sucesivos del 89 al 92 se fueron integrando más niños al Ayllu creciendo así uno a uno los miembros de nuestra organización.

Es por ese motivo que se llamó a nuestra organización Integración Ayllu y se definió a esta como una organización sin fines de lucro ni pretensiones políticas que agrupaba a los ayllus bajo los principio ideológicos del Ayllu que son los que siguen: 1. El hombre es parte de la naturaleza (universo). 2. Nuestros antepasados nos legaron su visión científica del cosmos. 3. Este modo de ver ha sido truncado por la conquista española hasta el momento. 4. Sin embargo, asumimos con la misma visión de nuestros ayllus.

Así en el año 1993 se realiza el primer Inti Raymi [fiesta del sol][157] celebrado con un colorido pasacalle y una ceremonia de pago a la tierra —«qayway»— en la cumbre del cerro Camote [Villa El Salvador] en el cual se izó la Unancha (bandera del Tawantinsuyo); es así como se institucionalizó la celebración del Inti Raymi y la integración de miembros al Ayllu dentro de nuestra organización, celebrando año tras año la ceremonia central del Inti Raymi en la Huaca de Pachacámac, como lo hacemos hasta ahora que recibiremos con alegría el nuevo año andino 5009 del décimo Pachacuti[158]. Es por todo esto que esta fecha es muy esperada durante todo el año por nosotros, como un día muy importante donde afianzaremos nuestros lazos familiares y de amistad celebrando el año nuevo andino con un abrazo fraterno y un saludo ¡feliz año nuevo hermano! y vivando el grito ¡qayalla! (Texto escrito por Ccoyllor, pseudónimo de Verónica Anchita González, directora de la publicación KAYPACHA (Mundo de aquí), junio (Haucaicusqui, en el calendario quechua de Guamán Poma de Ayala).

En este texto y en las prácticas del grupo Integración Ayllu, observadas atentamente en los últimos diez años, se encuentran algunos elementos que merecen una atención particular: los conceptos de ayllu y de integración, una propuesta para intentar resolver el conflicto entre generaciones de padres e hijos, una reacción muy bien pensada frente a la Iglesia Católica y una propuesta alternativa a su bautismo y matrimonio, un esfuerzo por recordar, recrear la tradición quechua, y apelar al ritual de la fiesta del Inti Raymi convertida en una obligación periódica, anual y rotativa entre los miembros, la defensa de la lengua quechua, la recreación de la ofrenda a la Pacha Mama, Madre Tierra, el temor a la política y la seguridad de pertenecer a un grupo en el que todos se conocen, quieren y respetan, y la alegría de ver a los jóvenes de 18 años en el mismo camino que sus padres.

157 La fiesta del Inti Raymi es celebrada con gran pompa en el Cusco el 24 de Junio de cada año, desde 1946. Decenas de miles de personas asisten en Saqsaywaman a una representación teatral que intenta reproducir lo que habría sido esa fiesta en tiempos de los Incas.

158 Pachakuti, literalmente quiere decir giro o vuelta de 100 años. Quiere decir período de transformación y revolución social.

Conceptos de Ayllu e integración

Ayllu en el quechua antiguo y actual es sinónimo de familia —nuclear: padre, madre e hijos o extendida: padres, hijos, abuelos, nietos, tíos, etc.—. Se le considera también como sinónimo de comunidad sin que ambos conceptos correspondan a la misma realidad aunque tengan algunos fragmentos comunes. Reivindicar a fines del siglo XX el concepto ayllu y dejar de lado el de comunidad significa conocer claramente la diferencia entre ambas categorías y tratar de volver a usar el concepto andino clásico.

Integrar quiere decir completar un todo con las partes que le faltan. Dos son las propuestas de integración que hay en el Perú. En primer lugar, desindigenizar a los indígenas, aculturarlos, proponer que renuncien a ser lo que son para convertirse en occidentales comunes y corrientes. Es la propuesta civilizatoria mundial, en general, e indigenista latinoamericana, en particular. Las direcciones de los movimientos indígenas de América rechazan plenamente esta noción de integración. ¿Quién integra a quién? y ¿por qué? Preguntan con toda razón y derecho los dirigentes indígenas de la Amazonía peruana. Con el modelo europeo centrista, Occidente sería el modelo. Proponer que el camino de la integración sea el inverso equivaldría a sustituir un etnocentrismo por otro cuando de lo que se trata es de renunciar a toda visión etnocentrista y defender el derecho a la diferencia que todos los pueblos deben ejercer[159].

En segundo lugar, integración es también un concepto político utilizado por los gobiernos en América del Sur. La integración en la Comunidad Andina de Naciones (Acuerdo de Cartagena) como ideal de unidad entre gobiernos de algunos de los países de América del Sur es un ejemplo.

El grupo Integración Ayllu tiene una propuesta muy diferente: que los hijos de los migrantes andinos en Lima se integren a los Ayllus de sus padres como un recurso para garantizar una cierta unidad con ellos, y reproducir la cultura andina; en particular, lo que el grupo denomina su «espiritualidad».

Una propuesta para intentar resolver el conflicto entre generaciones de padres, hijos y nietos

En Lima y otras grandes ciudades de Perú, los migrantes andinos quechuas, al igual que los aimaras y amazónicos, son portadores de tres grandes desventajas estructurales: sus rasgos biológicos, su monolingüismo o bilingüismo con serios problemas para hablar el castellano, y sus vestidos indígenas llamados «tradicionales». Entre ellos, ellas y sus hijas e hijos, nacidos y o educados

159 En el capítulo 3 de este libro se encuentra una visión detallada de la propuesta integracionista del indigenismo. Para una visión más detallada del concepto de integración en la Antropología Aplicada, ver Hollmberg, 1966.

aquí desde los primeros años, se interponen cuatro elementos decisivos: la televisión, la radio, el colegio y los amigos del barrio. En estos cuatro espacios la multiculturalidad e interculturalidad peruana son ignoradas o aparecen como elementos residuales sin prestigio alguno. Lo esencial es la negación, la marginalización y el menosprecio del componente indígena. Por efecto de la globalización y la privatización generalizada de la economía y de la política peruana, en la televisión de señal abierta y de cable el componente indígena en general no es tomado en cuenta y cuando lo es, (música y danzas) aparece marginalmente, en las primeras horas de la mañana. En horarios estelares de la televisión de señal abierta hasta hace unos años en la televisión podía verse el programa «La chola Jacinta», en el que un actor se disfraza de chola y la presenta del modo más brutal y hostil posible: desdentada, sucia, fea, con un castellano mal hablado. Era una ofensa a las mujeres andinas que trabajan, que en condiciones muy difíciles de existencia mantienen a sus hijos y los educan. Era un bodrio, parte de eso que se llama «televisión basura», con alto ráting en un momento, señal precisa del enorme racismo que hay en el Perú, en general, y en los dueños y responsables de programación de los canales.

Dentro de la educación oficial se cometen dos delitos graves: confundir la lengua materna con la segunda lengua —enseñando el castellano como si fuera la lengua hablada por los niños indígenas en sus casas— y culpar de ese grave error a los niños y niñas indígenas a quienes se acusa de no ser inteligentes para aprender correctamente el castellano. Como consecuencia de ese doble delito, la autoestima de los niños y niñas indígenas es casi inexistente.

Los padres y los hijos viven universos diferentes dentro de la propia casa, sin necesidad de verbalizar los problemas derivados de la oposición de ambos espacios. Mientras los padres festejan con sus amigos y familiares un cumpleaños cantando sus waynos, por ejemplo, los niños de casa y los hijos de los visitantes se encierran en una habitación a ver televisión. A los padres les parece natural que los chicos se refugien entre ellos y de ese modo la separación generacional y cultural queda consumada. Para los niños, alejarse de los padres es prácticamente una exigencia impuesta por los amigos del barrio y del colegio. Este problema generacional no es exclusivo de las relaciones interculturales, se da también al interior de la propia cultura occidental criolla. La modernidad entendida elementalmente por los jóvenes, pandilleros o no, supone el desprecio de lo viejo y también de los viejos[160].

Para el grupo Integración Ayllu, el punto de partida es el ayllu, la familia, entendida como una unidad de padres e hijos. Puedo contar una anécdota que ilustra claramente este punto de vista: en una oportunidad invité un almuerzo a un grupo de amigos y entre ellos a una pareja del grupo Integración Ayllu. Ambos llegaron acompañados por sus dos hijas y al entrar a mi

160 Un grafiti en uno de los baños de la Universidad Autónoma de Barcelona, en 1991 decía: «Sé moderno: mata a un viejo».

casa Fortunato me dijo: «Hermano, ya sabes que para nosotros en el ayllu la familia está formada por los padres y los hijos y por eso hemos venido con nuestras hijas. Lo mismo vale para ti cuando vuelvas a mi casa».

La publicación mensual del folleto *Kaypacha* es de entera responsabilidad de los jóvenes del grupo, con el apoyo económico de sus padres sin duda, aunque es pertinente informar aquí que los textos están escritos en castellano y sus contenidos tienen directa relación con la cultura andina quechua.

Rechazo de la Iglesia Católica y una propuesta alternativa a través del concepto de espiritualidad

La firme oposición a la religión católica y a las religiones protestantes que se disputan las almas en Villa El Salvador, en Lima y en el Perú entero es uno de los rasgos más importantes del grupo Integración Ayllu. Sus responsables están convencidos que las iglesias constituyen el arma más fuerte de la agresión que sufre la cultura andina, en particular e indígena, en general. De esa convicción parte el rechazo del bautismo católico y la reivindicación del corte de pelo quechua como equivalente o sustituto de ese bautismo. Una posición como esta es de hecho original porque lo común es que los hombres y mujeres del mundo andino declaren explícitamente su catolicismo y que una parte de ellos y ellas mantengan, al mismo tiempo, sus creencias en los «dioses montañas» (Apus, Wamanis, Achachilas, Hirkas) en la Pacha Mama - Madre Tierra. En la entrevista que aparece al final de este capítulo dice Fortunato Anchita:

No me casé religiosamente, a pesar de que mi esposa, como todas las mujeres de la Costa quería su matrimonio religioso. Entonces yo me callé. Y cuando tuve a mis hijos, nuevamente entré en otro problema: un paisano mío me pidió bautizar a sus hijos. Yo le dije ni hablar, yo ya era profesional. Pasando un año me dice: compadre, hemos venido para bautizarlos, cuándo va a ser, tengo que ir a la iglesia a hablar con el padre. Un momentito –le dije–, ¿no? Compadre vamos a conversar, vamos a ver un poco más este asunto. Empecé a explicarle, quiénes éramos nosotros y que esos sacramentos del bautismo no era sino una imposición de una cultura invasora y que además la religión no representaba la realidad de las cosas. Como tal —le dije—, mejor compadre seamos compadres pero al estilo nuestro. Y así pasaron los años y en un momento, como tú sabes, hemos integrado al Ayllu a mis dos hijos, reemplazando al bautismo. La integración al Ayllu reemplaza al bautismo. Antes de hacer el ingreso al Ayllu a mis dos hijas, yo hice otro ingreso, el de mi ahijada Ángela. Así germinó lo que es Integración Ayllu. Dijimos: vamos a continuar como somos, no tienen contraposición con la modernidad ni con la tecnología de punta, más bien tiene una complementariedad.

¿De dónde salió esta idea de renunciar al bautismo católico y esta convicción de hacer una ceremonia del corte de pelo para la integración al Ayllu?

Cuando empezamos a reunirnos, la gente de Integración Ayllu siempre conversábamos y después sacamos lo que son los principios del Ayllu, y al ver los principios resulta de que estaban en nosotros muchos pasos que nuestros antepasados hacían como el niño recién nacido, después el corte de pelo como se llama el Suña, luego también hemos visto la fiesta de los Warachiku, los Tikuchicu y toda esa parte. Era cuestión simplemente de despertar nomás lo nuestro, adecuándolo un poquito a la realidad. Nosotros no veíamos ningún sentido, sabiendo, siendo consciente, de que como son las cosas seguir como monos continuando y haciendo el bautismo que hace la gente comúnmente sin abrir los ojos, o sea que tienen una venda ¿no? No son ciegos, sino que todo lo ven de un solo color.

Tiene razón Fortunato Anchita al sostener que en la cultura quechua no existe una palabra para designar el concepto Dios. Cuando se habla de los dioses andinos estatales como el Sol, y locales como las Huacas o Apus se les considera como padres, y al hablar de la tierra, no se dice Diosa Tierra sino sencillamente «Madre tierra». Este es un argumento serio que debe ser tomado en cuenta en abono de la inexistencia de un Dios andino supremo o creador y de la importancia del concepto ayllu como sinónimo de familia, por el profundo respeto a los padres y madres. Es posible avanzar un paso más en esta dirección: en el universo del parentesco quechua. Las palabras padre, madre, hijos y hermanos designan a los padres, madres, hijos y hermanos con toda precisión y, por extensión también a los hermanos de los padres, a los hijos de los hermanos y hermanas. Ergo, la persona que habla llama mamá a su mamá y también a las hermanas de su mamá, a su abuela y a las hermanas de su abuela; del mismo modo llama hermano o hermana a quienes son también hijos e hijas de sus padres y a los hijos e hijas de cada uno de los hermanos y hermanas de sus padres.

Por el camino seguido en el razonamiento de Anchita y el grupo Integración Ayllu, la noción de espiritualidad queda totalmente al margen del mundo religioso del pecado-perdón, culpa-castigo, bondad-perdón, maldad-castigo-venganza de la religión cristiana en cualquiera de sus formas[161].

Reproducción y recreación de la cultura andina: nuevas formas del Inti Raymi

A continuación, reproduzco el artículo «Año nuevo en Villa El Salvador: una propuesta cultural imaginativa», que publiqué en el Diario La República de Lima (1997):

161 Lo mismo ocurre frente a las religiones del Islam y judía. Las religiones judía, cristiana e islámica provienen de una misma fuente y la idea-convicción de Dios bueno y vengativo, muy bueno y muy malo al mismo tiempo, es común a las tres.

A las 8 de la mañana del 21 de junio último, en casa de Fortunato Anchita y Sonia González, en Villa El Salvador, los invitados estaban ya reunidos alrededor de un mantel largo extendido en el piso de la sala, cubierto de papas sancochadas amarillas, wayro y blancas; de habas verdes aún humeando; de choclos tiernos partidos en dos; de granos de maíz tostado, y de trozos de queso fresco. El arpista y el violinista tocaban «El alba» [162] y «Nina chaki» —pies de fuego, el danzante elegantemente vestido— llevaba el compás con la suave melodía de sus tijeras. Hombres y mujeres —migrantes andinos y también costeños, mayores, adolescentes y niños— comían lentamente, oyendo a uno de los invitados que contaba sus encuentros con los zorros cuando era un niño pastor de ovejas en una aldea de la provincia de Víctor Fajardo. Después de beber un mate de hierbas, se recogió el mantel y el grupo vio bailar al danzante sin el interés y la pasión que despiertan el atipanakuy o desafío de dos danzantes frente a frente. Después, el grupo de unas 25 personas se dirigió a casa del otro carguyuq, a unas seis o siete cuadras también en el primer sector de Villa. Los músicos iban tocando, el danzante bailando y Fortunato llevaba una bandera del Tawantinsuyo con los colores del arco iris.

A las doce del día Felipe Mormontoy C. Pumaqhawa inició la ofrenda al Sol, en un lugar especialmente reservado en la parte alta de la Huaca Pachacámac. El cortejo de la celebración del año nuevo indígena, en el solsticio de invierno, compuesto por unas cuarenta personas y unos treinta escolares siguió atentamente la ceremonia. Una veintena de turistas fotografiaban, filmaban y miraban con los ojos muy abiertos un espectáculo no previsto por sus guías ni por sus manuales de viaje. Sobre dos mantas, una grande y otra pequeña, Felipe colocó al centro el q'ero, el vaso inka lleno de chicha, los ramos de retamas en los cuatro extremos, y las hojas de coca. Habló en un quechua cusqueño y en castellano con pleno dominio de ambas lenguas. Recordó los tiempos de los Inkas, su reino sin hambre, su solidaridad y su culto al trabajo y a la fiesta, y explicó la importancia del solsticio de invierno en el calendario de nuestros antepasados. Habló de los cambios producidos por la invasión española y la resistencia de los pueblos indígenas en estos casi cinco siglos. Dijo que el culto solar de junio se celebra también en Bolivia y en Ecuador y que —felizmente en los últimos años— hay un despertar de los pueblos indígenas en toda América para recuperar sus raíces. Ofreció a las dos parejas de responsables o carguyuq de esta primera celebración en la Huaca Pachacámac, las hojas de coca y la chicha. Hizo lo propio con Rumi Ñawi Camavilca un niño de diez años que ese día se integraba al Ayllu siguiendo la costumbre ya establecida por el grupo desde hace casi diez años. (Es pertinente añadir aquí que el nombre Rumi y el apellido y Ñawi, son auténticos y son los mismos del célebre personaje de la pieza teatral quechua Ollantay). Pidió que el Sol lo protegiera y que sus nuevos padres sociales lo guíen y le ofrezcan el buen ejemplo de la solidaridad, el

162 «El alba» es la música que se toca al comienzo de una fiesta grande y, por extensión, al comienzo de una ceremonia.

trabajo, la verdad y la honradez (Ama qilla, ama llulla, ama suwa). Después, todos los participantes recibieron hojas de coca y un vaso de chicha. El silencio con el que se acompañó el ritual sólo fue interrumpido una vez por el intempestivo y horrible sonido de un celular del invitado que fue pastor de ovejas.

Casi al final de la ceremonia, llegó otro grupo con sus banderas del Tawantinsuyo para hacer igualmente otra ofrenda. Eran los miembros de la Organización de Comunidades Amazónicas, Aimaras y Quechuas (OBAAQ).

Terminadas ambas ofrendas, el danzante de tijeras Nina chaki bailó en un escenario inusual: un templo pre-hispánico reconstruido, teniendo como fondo las cercanas olas del mar. Luego, ambos grupos descendieron hasta el pequeño bosque de eucaliptos de la Huaca y tendieron sus manteles para ofrecer, a todos y todas, una comida ritual: de un lado, papas guisadas con ají, habas tiernas sancochadas y trozos de queso; de otro, papas a la huancaína y una sopa de mondongo. Hubo además chicha de qora, naturalmente. Hablaron representantes de ambos grupos sobre la importancia de la celebración y sobre la necesidad de fortalecerla para que esa milenaria tradición no se pierda.

Una orquesta de música del centro contratada por los responsables de esta celebración, tocó una muliza y un wayno antes que los dos grupos partieran de regreso. El Grupo de Integración Ayllu y sus invitados fueron a su local institucional provisional. El espacio ocupado por una carpintería fue rápidamente convertido en pista de baile. Al fondo fue instalado un potente equipo de sonido y a la entrada un puesto de venta de unas cincuenta cajas de cerveza. Los carguyuq Anchita y Gutiérrez y los padres de Rumi Ñawi ofrecieron una sopa de mondongo, y los invitados y otros asistentes recién llegados compraban la cerveza. Para el desafío de danzantes llegó Qorontacha, de Andamarca. Alacrán y Paqaricha —otros dos danzantes que no estaban contratados— llegaron y bailaron para colaborar generosamente con el señor. Gutiérrez. Fue una competencia llena de entusiasmo, con muchos aplausos para los rivales. Entre un momento y otro del desafío tocaba la orquesta y los invitados bailaban waynos, salsa, valses, boleros y sobre todo carnavales.

Esta celebración del solsticio de invierno o año nuevo indígena es importante por varias razones. 1. Con los carguyuq Anchita y Gutiérrez comienza en 1997 una tradición en la Huaca Pachacámac, cargada de historia y de múltiples símbolos. En los años anteriores el grupo hizo sus ofrendas en la cumbre de Cerro Camote de Villa El Salvador, pero allí acaban de instalar una torre retrasmisora de televisión y ya no hay espacio disponible. De la antigua tradición de cargos de las fiestas patronales católicas, el grupo Integración Ayllu extrae el principio de sucesión voluntaria anual para un triple ritual: el culto solar, el culto a los Dioses Montaña y la ceremonia de incorporación de los niños a la vida del Ayllu o familia extendida. 2. La propuesta de participar en todos estos rituales con los niños tiene la originalidad de acercar conscientemente a las generaciones e impedir su separación —y hasta su enfrentamiento— que ocurre todos los días cuando los padres celebran sus fiestas entre adultos mientras los niños quedan plenamente capturados por la televisión. No hay de parte del grupo un deseo de impedir que

los niños vean televisión sino una voluntad de crear espacios comunes con los padres. (Hace seis años, asistí también en casa de Fortunato a una ceremonia de integración de sus hijas Verónica y Luisa, y escribí en La República un artículo el 4 de Julio de 1991 para dar cuenta de esa recreación quechua en Lima). 3. En una fiesta de reproducción de la tradición andina quechua recreada, los danzantes de tijeras son indispensables porque tienen una comunicación directa con los Apus o Dioses Montaña. De los cerros, de las cataratas, de las lagunas y del viento músicos y danzantes toman la energía, el ritmo y la melodía necesarios. Estos danzantes que derivan directamente del Taki unqoy o rebelión de las huacas contra los españoles en 1565 en las provincias de Lucanas, Parinacochas, principalmente, representan la continuidad histórica de la resistencia frente a la dominación que sufre la cultura quechua. El nuevo cargo para los voluntarios que quieran aportar por lo menos una pareja de danzante y sus músicos para la fiesta del próximo año, es un compromiso, que si se cumple asegurará en el corto plazo la reproducción de esta tradición recreada.

¿Cuándo será posible que las reivindicaciones culturales de los pueblos indígenas se conviertan en políticas? Por las serias limitaciones que tiene la clase política peruana, la cultura es vista como un espacio separado de la política. Dentro de las tareas de refundación de la izquierda, de repensar el socialismo y de renovar la política es indispensable observar con atención las propuestas imaginativas, los embriones de cambio cultural que aparecen en las bases mismas de la sociedad, a través de personas que tienen una sensibilidad política muy fina. El Perú es un país extraordinario en el que son plenamente compatibles lo mejor de occidente y lo mejor de los pueblos indígenas. Nada tiene de extraño que Fortunato Anchita, el animador del grupo Integración Ayllu sea un ingeniero geólogo, egresado de San Marcos, que trabaja para una empresa minera (Montoya, 1997).

El ritual como recurso para la reproducción de la cultura andina quechua en Lima

En la práctica del grupo Integración Ayllu se encuentra un elemento antropológicamente nuevo: formalizar un ritual de tiempos incas, recreado sin duda, con la más grande de las libertades y con todas las influencias de rituales aparecidos en el contexto de la última década del siglo. Leí con atención el documento: *Inti raymipa qilqahuk - Guía del ritual del solsticio de invierno*, escrito y publicado en castellano por la Comunidad Espiritual Amerindia (sin nombres del o de los autores, s/f), que los miembros de Integración Ayllu asumen y reproducen parcialmente. En el documento se sitúa ese rito del primer día de invierno (21 de junio, año nuevo andino) dentro de la «cosmovisión andina», entendida como una visión «holística». Cito a continuación algunos de los pasajes de esta «Guía del ritual»:

Las Ceremonias Rituales y la Espiritualidad Andina

El ritual es el nexo que se construye entre este mundo (Kaypacha) y el mundo de arriba (Hanan Pacha). Es el vértice que «traza» el Illac – Uma / Willak-Umo[163], por donde penetran los átomos del sol y se vienen a depositar en el Sankhu [164] y la chicha que consumen, el oficiante, sus co-oficiantes y su pueblo amado.

Luego en nuestro cuerpo-templo se procesará y alimentará a la «fracción o chispa de sol» que mora en nosotros. Participan de la ceremonia el Illac Uma / Willak Umo, las Pallas Mamakunas (oficiantes femeninas del culto solar) y los Jake - Runas (los fieles).

El templo por excelencia es el Qori cancha Pachayachachkpa Wasin (casa que enseña el mundo). También hay otros lugares sagrados como el Kalasasaya en Tiawanaku y Pachakamaq en la costa. En tiempos recientes se han reactivado para la actividad espiritual el Templo de Wiracocha en Racqhi, Combapata Qosqo, Inti Uyu en Yunguyo-Puno, los recintos de Pachatata y Pacha Mama en la Isla de Amantani en Puno, Pachakamaq mismo y otros centros menos conocidos. En un lugar principal del templo se halla el altar con su sistema presentativo y de símbolos de la cosmovisión andina (Quillqa N' 3).

Los elementos sagrados del ritual son la coca, la chicha, el sanqhu, el fuego sagrado, las esencias aromáticas o incienso. También intervienen las llamadas del pututo y los pitos, la música apropiada y los textos ikarados.

La actividad espiritual del Illac Uma consiste en el arte del Mast'ay, Ajllay o Pallay (tender, escocer recoger) disponer y organizar en un orden predeterminado los elementos constitutivos que una ofrenda (Pagapu-Despacho) que se ofrece a los seres espirituales y naturales del Kay pacha, Hanan pacha, Uku-Pacha.

....

Las Ceremonias Rituales y la Espiritualidad Andina

El ritual es el nexo que se construye entre este mundo (Kaypacha) y el mundo de arriba (Hanan Pacha). Es el vértice que «traza» el Illac-Uma / Willak-Umu, por donde penetran los átomos del sol y se vienen a depositar en el Sankhu y la chicha que consumen, el oficiante, sus co-oficiantes y su pueblo amado.

Luego en nuestro cuerpo-templo se procesará y alimentará a la «fracción o chispa de sol» que mora en nosotros. Par1ticipan de ceremonia el Illac Uma / Willak Umo, las Pallas Mamakunas (oficiantes femeninas del culto solar) y los Jake-Runas (los fieles).

El templo por excelencia es el Qori cancha Pachayachachkpa Wasin (casa que enseña el mundo). También hay otros lugares sagrados como el Kalasasaya en Tiawanaku y Pachakamaq en la costa. En tiempos recientes se han reactivado para la actividad espiritual el Templo de Wiracocha en Racqhi, Combapata Qosqo, Inti Uyu en Yunguyo-Puno, los recintos de Pachatata y Pachamamaa en la Isla de Amantani en Puno, Pachakámaq mismo y otros centros menos conocidos. En

163 Willak Umo era el sacerdote de más alto rango entre los Incas.

164 Sankhu, es la harina de trigo preparada con manteca y a veces con azúcar y anís.

un lugar principal del templo se halla el altar con su sistema presentativo y de símbolos de la cosmovisión andina (Quillqa N' 3).

Los elementos sagrados del ritual son la coca, la chicha, el sanqhu, el fuego sagrado, las esencias aromáticas o incienso. También intervienen las llamadas del pututo y los pitos, la música apropiada y los textos lkarados.

La actividad espiritual del Illac Uma consiste en el arte del Mast'ay, Ajllay o Pallay (tender, escocer recoger) disponer y organizar en un orden predeterminado los elementos constitutivos que una ofrenda (Pagapu-Despacho) que se ofrece a los seres espirituales y naturales del Kay pacha, Hanan pacha, Uku-Pacha.

El Templo del sol de Pachacamaq

El templo del sol es una estructura típica costeña en forma y materiales. Este edificio y su contemporáneo Pachakamaq de Paramonga son las obras de barro de mayores dimensiones y masividad erigidos en los llanos. Sus concepciones arquitectónicas son adaptaciones de las sencillas formas espaciales qosqueñas y las pesadas y masivas elevaciones de la arquitectura costeña.Las edificaciones del Templo del Sol y el Aclla Wasi[165] de las Mamakunas (presumiblemente ligado al culto de la luna) constituyeron instituciones oficiales representativas de la presencia Inka en el valle.

El Templo del sol -Punchao Cancha, recinto del día, fue construido por orden del Inka Tupac Yupanqui. Esta edificación se alza cerca del templo viejo dedicado a Pachacamaq, según Cieza de León cuando el soberano qosqeño constató la gran antigüedad del Templo y el arraigo de su devoción, no pudo o no quiso suprimir su culto y ordeno la construcción de otro Templo en un lugar preponderante dedicado al sol, quizás para demostrar que la luz solar vencía a la oscuridad, que era uno de los atributos de Pachama, señor de lo primigenio, en la lógica del culto a las deidades estelares.

La Mesa Andina

Diversos elementos intervienen en la mesa andina, todos provienen de la naturaleza, así tenemos: la concha marina, piedras y minerales especiales, las flores, frutas y productos de la tierra, granos diversos, plantas medicinales y aromáticas y en especial los doce K'intu (ramillete de tres hojas de poca). Muchos de los productos de la mesa provienen de las ofrendas de los participantes a la ceremonia. Los elementos de la mesa serán presentados a cada uno de los seres espirituales y naturales de los tres mundos en calidad de ofrenda, según un orden establecido de antemano.

Enqa-Nina, El Fuego Sagrado

De los 4 elementos de la naturaleza (agua, tierra, viento y fuego) el **fuego** es el que representa a mayor cabalidad la esencia espiritual. El fuego esta presente en

165 Acllay wasi, casa de las escogidas.

todo lo que existe bajo diferentes formas y preside todos los ritos ceremoniales. Nuestro Apu Inti es fuego primordial (Enqa-Nina). Una chispa de nuestro padre Sol habita en nosotros y nos provee de vida y la capacidad de reconocemos como seres racionales y espirituales. Su crecimiento en amor y conciencia abre las vías al desarrollo de nuestra Eespiritualidad Ttradicional. Nos comunicamos con nuestra propia esencia divina (chispa del Sol en nosotros) mediante una actitud de recogimiento y la pronunciación del sagrado «Ñoqan Kani [soy yo]».

La Wiphala

Es el emblema ancestral de nuestras naciones originarias, tiene múltiples significados, principalmente es la representación de los 7 colores del arco iris, de la multiplicidad de naciones y etnias que conformaron la gran confederación del Tawantisuyo-Pusi Suyu. Esta presente en todos los actos sociales, culturales. políticos, espirituales como símbolo de unidad y armonía en la diversidad.

La Chicha y el Sankhu

El maíz saramama [madre maíz] nos provee de alimentos y bebida bajo diferentes formas. El cultivo de la saramama esta ligado al Apu Inti. La chicha mediante la ceremonia ritual adquiere y condensa la energía espiritual del sol, haciéndonos fraternos en el amor de nuestro padre. De igual forma el sankhu (preparado de harina de maíz) adquiere las propiedades de alimento espiritual.

Coca mama

El uso de la sagrada hoja de coca, para los pueblos y naciones originarias del país y países vecinos, constituye- desde hace milenios parte de nuestra vida, nuestra cultura y espiritualidad, que se sepa nunca en su estado natural ha provocado mal alguno, mas bien es el elemento primordial de vinculación y afecto entre los Runas, la naturaleza y el cosmos.Es el elemento armonizador del Holismo de la Pacha, por eso esta presente en todos los actos sociales, culturales, productivos ceremoniales. Su uso es múltiple: precognición, pago a la tierra, medicina, ofrenda ceremonial, relaciones sociales. Elemento indispensable de nuestros sabios andinos Illac Uma maestros Yatiris y Amautas. Indisolublemente ligado a la practica de la espiritualidad y cultura andina.
Por estas razones compartimos nuestra Coca Mama en este Ritual.

Invocaciones y respuestas

Cada parte del Ritual tiene una invocación especial dicha por el oficiante, así tenernos

- Invocación a los Apus y Seres Espirituales (Pacha tata)
- Invocación a los Ríos principales- Invocación a las Cumbres Principales
- Invocación a la Mama Cocha- Invocación a Apu Inti
- Invocación a nuestros Héroes y Guías Espirituales
  Hayunainvocacióninicialyfinalrespondidaporlos Runasdelamaneraadecuada.

Llamadas de Pututos y pitos
El sonido de los Pututos anuncia la parte central del ceremonial. La elevación del kero por el Willac-Umo- irá acompañada de una actitud de recogimiento y muestras de afecto de los Runas a Apu Inti. El sonido de los pitos expresan la alegría de los niños, esta dedicado en especial a los seres de la naturaleza. Suenan los pitos a continuación de los pututos.

Música
Para los usos del ceremonial, la pieza musical más adecuada será tocada muy suavemente en las partes culminantes del ceremonial.

Posturas Apropiadas
La postura de acompañamiento del ritual es de pie en actitud de recogimiento, los pies ligeramente separados. Cuando se explica o se cuenta un hecho podrá adaptarse la posición sentado.

Posición de las manos
De preferencia las palmas van hacia el frente y según sea la hora de la ceremonia del ritual, la dirección de las palmas varía. Si es a la salida del sol las manos están levantadas con las palmas hacia el frente. Si es al medio día. los brazos van extendidos con las palmas hacia arriba. Al atardecer, con las palmas hacia el frente con dirección al sol poniente.

.....

Preparación de la mesa
Para realizar el mast'ay se extiende una manta ceremonial, sobre ella se despliega el «papel de despacho» que servirá para envolver la ofrenda terminada. Se toma la Qocha y se invoca a la Pachamama, mientras se van incorporando a la mesa, los elementos considerados con más propiedades espirituales. Se prosigue invocándose a Pachatata se coloca la ofrenda también al centro del despacho (Ubicación «O» en el esquema). Se continúa con las correspondientes invocaciones a los seres espirituales y se van colocando en círculo y en orden jerárquico descendente, los doce kintu que se ofrecen a los APU. Se coloca primero el k'intu de la parte superior que se ofrece al APU de mayor jerarquía -desde la perspectiva del oficiante- (1 en el esquema) se sigue con el de la jerarquía inmediatamente inferior que se acomoda en la parte baja (2 en el esquema) luego el de la izquierda (3 en el esquema) y finalmente el de la derecha (4 en el esquema). A este arreglo se denomina «Tawantin» y constituye el núcleo del despacho.

Se completa luego el círculo colocando los k'intu restantes, en el sentido de las agujas del reloj. Dos k'intu al costado derecho superior (5 y 6 en el esquema) dos a la izquierda del k'intu inferior (7, 8 en el esquema). Dos hacia arriba del izquierdo (9 y 10 en el esquema) y finalmente dos hacia abajo del derecho (11 y 12 en el esquema).La estructura constituye un orden jerárquico, en el que el centro corresponde al nivel más elevado del Pachatata y de Pachamama. El superior y el

inferior constituyen el segundo nivel (suyu apu). El izquierdo y el derecho un tercero (Llacta APU) y los ocho que ocupan los espacios intermedios son del cuarto nivel correspondiente al Ayllu Apu.

Sobre esta matriz se colocan los demás elementos secundarios del despacho procediéndose finalmente, a hacer con ellos un paquete cuadrangular, para luego enterrarlo o quemarlo según sea el caso.

…

Invocaciones y respuesta

Invocación al inicio del ritual:
(ILLAC UMA) «Ñoqan Kani Guaauayki Tayta Inti» [Yo soy tu hijo padre Sol]
(RUNA) Repetir 4 veces. (Yo soy tu hijo Padre Sol).
Invocación al concluir el ritual:
(ILLAC UMA) «Tayta Inti Kausay Ninkita Hu-Ay» {Padre Sol danos tu vida]
(RUNAS) Repetir 4 veces. (Padre Sol danos la vida).

Procedimientos

Por el oficiante y las Mamakuna, los Runas en actitud de recogimiento.
(Mientras se enciende el fuego sagrado, se selecciona el Kíntu, se ordenan las ofrendas).

- Invocación a Pachata.
- Invocación al Padre Sol.
- Invocación a Pachamama.
- Invocación a los Apus.
- Invocación a Mamacocha.
- Invocación a los Ríos principales.
- Invocación a los Héroes y Guías.

Estando listo el Mast'ay se procede a quemar o enterrar la ofrenda.

Momento Principal. El Illac Uma Ofrenda chicha al Sol

El Illac Uma eleva el Kero con una oración silenciosa se la ofrece al Padre Sol. A continuación se orienta a las 4 esquinas Tinka a los elementos y el cosmos. Baja el Kero, bebe y procede a compartir.
(Suenan lo Pututos y Pitos).
Compartiendo la Chicha con los Runas
Recibir el Kero, Tinkar, Ofrecer al Apu Inti, Tomar, Pasar el recipiente.

Compartiendo el Sankhu

Cuando nos es servido, coger de la fuente **y** agradecer.
Cuando nos pasan la fuente, coger un trozo y pasar la 15 fuente.

Compartiendo la Coca

El oficiante y las mamakunas nos ofrecen coca.
¡Y dicen también que nuestros dioses ya están muertos! Como si se pudiera apa-

gar los rayos vibrantes de Tayta Inti con el sólo pensamiento, como si se pudiera detener la energía vital de la Pachamama con el sólo deseo. Los sacerdotes de la Pachamama, Amaru de la Illa, del Wamani viven: hombres sabios, «los escogidos» por las fuerzas infinitas del Universo-Pacha, para la comunión fraternal del Humano-Runa con la Madre Naturaleza.

…….

A una señal de Illac Uma nos cogemos con las manos cruzadas (una palma hacia abajo y una palma hacia arriba). El oficiante explica la ley de reciprocidad que debe normar todos nuestros actos con un fuerte apretón que comienza con el Illac Uma por la derecha, concluye al recibir a su vez el apretón correspondiente por la izquierda.

Invitación a compartir. El Illac Uma nos invita a compartir alegría, alimentos y bebida.

Música

El grupo musical toca una melodía adecuada que acompaña el retiro de los runas. En fila todos ordenadamente se retiran, hacia el lugar destinado a compartir alimentos y bebida.

PODEROSO WIRAQOCHA:

Dios, origen del universo creador de todo, oro que ardes tan solo entre la noche del corazón, que la alegría de tus ojos venga en el alba, que el calor de tu aliento venga en el viento. que tu mano magnánima siempre se extienda y que tu sempiterna voluntad sea la única que florezca.

Waka Aya Taky [Canción fúnebre del lugar sagrado]

He preferido mantener la escritura de palabras quechuas tal como aparece en el texto original. Por sus características se trata de una versión cusqueña recreada o reinventada del ritual, diferente a la versión ayacuchana y huancavelicana. Ustedes, lectoras y lectores habrán podido observar que este ritual tiene un notable parecido con la misa católica y que el culto estatal inca al «Dios Sol» es revivido. En los ayllus y comunidades andinas fuera del área de influencia de Cusco, el culto estatal del Sol ni siquiera es mencionado. Fortunato Anchita, promotor principal del grupo Integración Ayllu expresa su oposición a hablar de un Dios, como «en la tradición judaica». Él está convencido que en los Andes quechua y aimara no existe la palabra 'Dios' y que a los espíritus de los cerros y la tierra sólo se les llama «papá» y «mamá» (última conversación personal en octubre de 2007). Más allá de esta discrepancia sustancial entre dos corrientes sobre la religión y espiritualidad andinas, es pertinente señalar que el notable parecido entre la mesa andina y la misa católica parece compartido por ambas. La contradicción entre una oposición rotunda a la Iglesia Católica y la práctica de copiar buena parte de su ritual de la misa, es más que evidente.

Defensa de la lengua quechua

Hay entre los miembros del grupo Integración Ayllu una convicción muy clara de defensa de la lengua quechua. Los mayores hablan la lengua con fluidez, tocan instrumentos y cantan en quechua, aunque —como lo señalé líneas arriba— los jóvenes no hablan la lengua pero sí dan muestras de entenderla. Es posible que en un contexto como este que describo, de clara y transparente defensa de la cultura, la falta de conocimiento de la lengua sea por lo menos en parte compensada con la información, reproducción y práctica de algunos valores centrales de la cultura.

Temor y rechazo a la política

El contenido crítico tanto de la realidad nacional en general como de la Iglesia Católica en particular, que aparece en la práctica del grupo Integración Ayllu muestra algo que podría calificarse como un elemento potencialmente político que coexiste con un gran temor a la política y una negación explícita de hacerla. En la práctica de Integración Ayllu es posible hablar de tres momentos en su relación con la política. El primero va de 1989 a 2000. No existía en esa etapa una conciencia, ni siquiera parcial, de la necesidad de entender el fenómeno del poder y de participar en el uso de ese poder para conseguir realizar las reivindicaciones que quisieran. Prefirieron conservar la fuerza de sus vínculos en la vida cotidiana y su seguridad de crecer lentamente. Era demasiado importante para ellos y ellas marcar distancia con los políticos que se acercan al pueblo sólo por sus intereses partidarios y personales. Prefieren una práctica de grupo compacto en el que todos se conocen, aprecian, respetan y quieren. Abrir sus puertas significaría poner en peligro la seriedad de sus principios y convicciones y dejar entrar a personas que podrían estar interesadas en servirse políticamente de ellos y ellas. En un segundo momento, que podría situarse entre los años 2003 y 2006, se observa una apertura hacia lo político a través de sus vínculos con la Coordinadora de Comunidades Afectadas por la Minería, CONACAMI, fundada en 1999, la que luego de un periodo inicial de defensa exclusiva de las comunidades frente a la agresión de las grandes empresas mineras, fue descubriendo que además de la defensa de los bienes colectivos como el agua, era importante también defender la cultura, la lengua y la identidad de los pueblos andinos, amazónicos y costeños amenazados por las grandes multinacionales mineras, petroleras y gasíferas. Una posible influencia de CONACAMI se habría dado al mismo tiempo que los miembros de Integración Ayllu descubrieron la existencia de movimientos políticos indígenas en Ecuador y Bolivia. La posibilidad de hacer política en serio, para defender intereses propios de los pueblos indígenas al margen de las organizaciones tradicionales de la derecha e izquierda apareció

en el horizonte de modo inevitablemente contradictorio. Una tendencia que apunta hacia la novedad y el cambio y otra que resiste a esa tentación y prefiere quedarse dentro de los límites de su propia seguridad y control. Lo mismo ocurrió con la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador, CONAIE, fundada en 1983 y que en 1995 dio el paso decisivo para crear una organización política propia: el Movimiento Pachakutik Nuevo País. Unos estuvieron de acuerdo, otros no. Ganó el sí y todos respaldaron el salto político.

Me parece que en 2007, Integración Ayllu aún no ha dado el salto decisivo para convertirse en un movimiento político porque en el mismo momento que el grupo descubría la esperanza indígena ecuatoriana y boliviana, se enteraba que otros centenares de personas en países diversos como Bolivia, Ecuador, Colombia, Venezuela, Argentina, Chile, y aun Uruguay tenían ideas serias y elaboradas de eso que ahora se llama espiritualidad indígena u originaria. La recreación paralela de esta espiritualidad en distintos países y por personas de culturas distintas ha debido ser un elemento decisivo para intentar lo que he llamado antes una formalización de un ritual andino antiguo recreado, cuyo ejemplo más significativo he citado largamente en este capítulo.

Hoy, en 2007, es visible en el caso preciso de Integración Ayllu y de otros grupos o colectivos andinos, un esfuerzo por ir más allá del ritual formalizado y avanzar hacia lo que podría considerarse como una recuperación de la cultura andina en general, y quechua en particular, en nuestro tiempo. Grupos de jóvenes indígenas de los países que acabo de nombrar se han reunido ya muchas veces en Cusco, Quito, Argentina (Jujuy, la Quiaca Villazón), Venezuela, Lurín, Lima, Colombia (Valle del Cauca), junto con organizaciones indígenas como la CONAIE ecuatoriana, el Consejo Nacional de Markas y Ayllus del Qullasuyu, CONAMAQ, de Bolivia, CONACAMI e Integración Ayllu, de Perú. Un primer bloque de tres reuniones corresponde a lo que se llama Encuentro Tahuantinsuyo Pacha y dos Encuentros del Qullasuyu. La agenda de esas reuniones para la recuperación de la cultura andina hasta ahora ha sido la siguiente: «espiritualidad y cosmovisión ancestral»; «arqueología e historia, indígenas (orígenes de la cultura andina desde los homínidos hasta tiempos del Homo sapiens)»; «identidad, bienes y propiedad cultural, indígenas»; «educación y comunicación comunitarias»; «salud indígena y naturaleza»; «economía y administración comunitaria»; «justicia comunitaria»; «organización y geopolítica, indígenas». La discusión de los temas es base de documentos y acuerdos. Todo indica que hay una voluntad de afirmación de la cultura quechua, siguiendo el ejemplo boliviano de afirmación de la cultura y nación aimaras. No se habla aún de una «Nación quechua», pero tal vez esa noción aparezca pronto. El carácter internacional de estos encuentros indica claramente que hay un aire compartido más allá de las fronteras de los Estados nación. Uno de los acuerdos de estas reuniones ha sido: «Reconocer a Kitu [Quito, capital de ecuador] como centro del nuevo Tahuantinsuyo». Quito tomaría el lugar del Cusco en la esperanza indígena quechua. La po-

tencialidad política y teórica de este acuerdo merece una atención mayor, y conviene seguir de muy cerca su proceso.

Con este trabajo de recuperación regional sudamericana y casi continental de las culturas originarias, el grupo Integración Ayllu se siente fortalecido. Fue sin duda un núcleo pionero desde 1989. En este punto preciso, la reivindicación de la cultura comienza a vincularse con la política y el poder. Las experiencias ecuatoriana y boliviana han avanzado mucho, y la peruana está, tal vez, aproximándose aunque la distancia que las separa sea muy grande.

Para cerrar este capítulo me parece pertinente incluir íntegra una entrevista que hice a Fortunato Anchita el inspirador más importante del grupo Integración Ayllu. El texto puede ser útil para situar el contexto en el cual surge un pensamiento tan original, imaginativo y, por eso, contradictorio.

Anchita, Fortunato: entrevista de Rodrigo Montoya el 21 de mayo de 1997, en Villa El Salvador

Nací en Qarwarazu, Qimaru, provincia de Lucanas. Lo primero que recuerdo es que acompañaba a mis hermanas a la escuela de la casa cural con mi «pachaka», una especie de falda. Cuando el niño ya no usa pañales, los padres los visten con una pachaka desde el momento en que empiezan a caminar. Así era la costumbre ¿no? Y en algún momento pensé que yo era hombre pues, ¿cómo podía ir al colegio de las mujeres pues? Y decidí no usar la falda y empecé a usar pantalón para entrar a la escuela en transición. Luego de transición, por cuestiones muy personales de la familia, pasé a estudiar a Puquio. Estudié desde tercero de primaria en la escuela de Qollana con el profesor Luján. Luego, en el Centro Escolar de Varones 631, recuerdo. El director de esa época era Antonio Cano. Terminé primaria y pasé a postular al colegio Leoncio Prado, ingresé y estuve en los primeros dos meses cuando me enteré de que en Chipao se había creado el colegio Ventura Qalamaqui. Entonces regresé a Chipao. Allí terminé toda mi secundaria y logré ansiosamente mi deseo de ocupar el primer lugar en la primera promoción. Formé parte de la primera promoción que llevó el nombre de nuestro ilustre profesor, el doctor Julio Pickman Quevedo. Me continuaba, en el orden de méritos, la señorita Justina Cotaquispe. Me recuerdo que en algún momento vino de Ayacucho un obispo y nos ofreció dos becas, eran para ir a la Universidad Católica que era de carácter religioso. Me enteré de que no había la especialidad que quería. Le dije en todo caso que esas becas las tengan otros, que yo tenía deseos de estudiar en San Marcos.

Bueno, a partir de los 10 o 9 años, yo andaba junto con mi papá haciendo trabajos de cateo, de exploración de minas, ¿no? Mi deseo era de siempre de seguir una especialidad de minas como la geología que es mi profesión. Me preparé en una de las primeras promociones de la Academia César Vallejo que funcionaba en jirón Puno. Me preparé en un ciclo acelerado pensando ir a la Universidad de Ingeniería, pero me presenté a San Marcos y logré ingresar en el año 1970.

Estando en San Marcos las autoridades crearon lo que se llamaban los Estudios Generales en dos años y después la especialidad en cinco años y para que nosotros no nos contamináramos con la política que implementaban en San Marcos nos mandaron a una ex fábrica en la Avenida Venezuela. Le llamaban «Oxford». Era la ex fábrica de zapatos Oxford. Entonces ahí empecé a estudiar el ciclo básico. [Había] una lucha para poder agarrar la especialidad de Ciencias. Superé más de los 60 créditos que necesitaba; pero en esos dos años hubo grandes manifestaciones estudiantiles que comandamos, logramos anular los Estudios Generales y pasamos al sistema facultativo y entonces pasé a mi especialidad Ingeniería Geológica y ya descontando los dos años, salí, graduado en 1977. Empecé a trabajar en todo lo que es de mi especialidad desde esa oportunidad hasta ahora.

Mira yo, no hablaba bien el castellano. Siempre era un provinciano y motoso; y de ser motoso no me avergüenzo. Sigo siendo motoso, en algunas veces a uno le sale porque como decía, en alguna reunión que tuve, dije el primer idioma nacional para mí es el quechua, el primer idioma extranjero que aprendí es el castellano cuando tenía 8 o 9 años. En mi casa se hablaba quechua. Cuando había presencia de otras personas, con autoridades o algún profesor o alguien que venía, entonces se hacía el esfuerzo para hablar el castellano. Por eso mi mamá era casi 95% o 100% quechua hablante, mi papá sí era como yo, había estado en la Costa, pero con niveles no altos.

El gran apoyo familiar en cuanto a la alimentación, vivienda y todas esas cosas lo tuve en secundaria, porque cuando yo ingresé a la universidad me he autoformado y me he autosostenido, ¿no? Tuve que trabajar en todo y no recibí nunca un apoyo de mi padre, y de mi madre porque tampoco estaban en condiciones desde allá y no esperaba eso. Yo tenía habilidades de pintor, pintaba cuadros y hacia esculturas. Llegué a pintar la cúpula de Santo Domingo de la Catedral de Lima en la parte de la capilla Sixtina. Llegué a trabajar como jardinero, después de «sapiar»[166] a un ahijado de mi mamá, un hermano que ganaba buena plata como jardinero. Entonces yo le hacía seguimiento para saber cómo así tenía buena plata. Hermano —le dije—, mañana domingo yo no tengo nada que hacer, te voy a acompañar en tu trabajo, yo no te voy a cobrar nada, me invitarás comida. Ya hermano —me dijo—, y lo acompañé. A las finales me dio mi propina, me sobró para mi pasaje. Me dijo:

¿no vas a necesitar para algo más? –y me dio un poco mas para mis libros. Fui jardinero de servicio en varias casas siendo estudiante universitario. Tengo una anécdota: estando en Surco, este hermano me dijo: anda pues a hacer mi trabajito, tú que ya sabes, anda y corta. Él estaba un poco mal porque se había emborrachado el domingo. Ya hermanón —le dije—. Terminé de cortar rápido y como al día siguiente tenía exámenes en la Universidad, me eché en el grass y me quedé estudiando mis cursos. El dueño de la casa me mira desde el balcón

166 Sapiar viene del verbo sapear que en el argot limeño quiere decir mirar con atención, escudriñar, examinar sin que los otros se den cuenta.

y me dice: oiga, usted, ¿qué lee? Estoy estudiando mis cursos, tengo un examen, estudio en la Universidad. ¿Así? ¿Estudia en la Universidad? Sí, estudio en la universidad. Hacía comparación con sus hijos, ¿cómo podía ser que tuviera que trabajar así? Me dijo: sabes que yo tengo ciertas amistades que van a necesitar servicios de jardinería así que te puedo dar tu cachuelo. Y así, poco a poco crecí y trabajé en jardines grandes, de construcciones grandes y por eso tuve un poco más de dinero. En ciertas construcciones nuevas siempre necesitan que alguien les siembre su jardín, entonces yo tomaba el trabajo por contrato. Llevaba la tierra, la preparaba para sembrar flores. A veces mi tijera me la llevaba hasta la Universidad, la guardaba en el taller de topografía, la metía en unas bolsas y nadie se daba cuenta.

Cuando se produjo la ocupación de Pamplona, en 1971, estuve allí con mi papá, y nos vinimos a Villa. Desde aquí era más bien difícil ir a la Universidad, entonces tuve que optar por tener algo más cerca. Quise entrar siempre a la vivienda universitaria de la ciudad, pero todo estaba amarrado a cuestiones dirigenciales y a gente que estaba ligada a un asiento político. Con algunos muchachos nos juntamos y dijimos: hay una vivienda en la avenida Grau que es para los estudiantes universitarios extranjeros, para los becados extranjeros. Cuando fuimos a verla, había uno o dos estudiantes y estaban vacíos los cuartos. De esos, uno o dos eran fumones. Decidimos gestionar, tomamos el local y nos quedamos ahí a vivir. Dije: yo también soy extranjero acá, porque tengo mi propio idioma, yo hablo quechua y para ustedes eso significa ser provinciano igual que extranjero. Allí estuve un buen tiempo. Ahí me conocí con mi esposa. Mi suegro y mi suegra me dijeron: no pierdas mucho tiempo, vente para la casa. Ya estando en la casa de ellos, en Pueblo Libre, terminé mis estudios.

Sin darme cuenta yo he hecho lo que llaman el servinacuy [matrimonio indígena], el tinkuy [Encuentro]. Conocí a Sonia muy joven y después de más o menos dos años de estar juntos, aún sin tener hijos, decidimos casarnos y nos casamos antes de terminar la Universidad. Nos casamos sólo por la parte civil, porque yo no quería casarme por la parte religiosa porque ya estaba consciente de lo que significaba la religión y yo ya no era cristiano, ni católico ¿no? Entonces desde ahí sale algo de lo que va naciendo de lo que es mi identificación con lo nuestro. Desde mucho antes, yo me doy cuenta que desde muy pequeñito no me gustaba juntarme con la gente grande, ni con la gente muy mestiza digamos. No creo que haya sido discriminación, es que resulta que por ejemplo tú tienes una cierta actitud, una cierta costumbre y cuando vez en ellos otra no te adecuas, o sea no te sientes como en familia, ves algo distinto, te sientes incómodo, simplemente eso, por no sentirme incómodo, por eso. No me sentía identificado. De repente esto me detiene, cuando yo estaba en Puquio, me acuerdo tuve la oportunidad de discutir y casi de pelear con los Vergara, no sé si te acuerdas, después había otros amigos, que según me acuerdo les decíamos calaveras porque eran muchachos pleitistas. Simplemente por hacerte problema te decían: oye qawallaqtino [hombre de afuera, afuerino] vete de aquí, regresa a tu tierra —pero yo no hacía caso.

Me dolió posiblemente porque una vez nos fuimos hasta los golpes. Le dije: te voy a enseñar lo que es un qawallaqtino [un afuerino] y nos medimos a los golpes. La primera vez le pegué, y otras veces también me pegaron. La primera vez que me dieron un premio fue un diploma en segundo año de primaria. El profesor Luján me dijo: tú eres un muchacho inteligente. De eso me acuerdo y fue un gran aliciente. Ya estando en la Universidad, al margen de estudiar las cosas que son de la especialidad directamente científica, vi un poco de todo porque yo he visto muchos dirigentes muy capaces, con conocimiento muy amplios. Frente a ellos yo era pues nada, entonces dije: ¿qué hago? Y empecé a leer, a estudiar, a analizar y tener un concepto. Estando allí tuve ideas de izquierda y de las más correctas podemos decir. Llegué a ser dirigente del Frente Estudiantil Revolucionario junto a Víctor de la Puente, Mario Rodríguez y todos ellos. Ocupé el cargo de Secretario de Cultura en mi programa de Ingeniería Geológica. Había jóvenes de Bandera Roja, Patria Roja, Estrella Roja pero no entré a ninguno de esos partidos porque no me sentía cómodo, simplemente. Trataron de jalarme, de convencerme, pero no había comodidad porque me decían: qué bonito tocas tu quena, tu charango –pero no había una identificación con su pensamiento, su cultura, su arte–. Parece que el arte lo utilizaban solamente con fines políticos, no había identidad en ellos, no había algo que yo podía encontrar por ejemplo en el Centro Cultural Chipau, la organización de mis paisanos en Lima o en la Federación de Instituciones de la Provincia de Lucanas, FIL. Los camaradas no comprendían lo que eran los danzantes de tijera, más estaban ligados a lo que llaman ellos música latinoamericana, música de protesta que en esencia no entraba en mi esquema.

Mira, yo toco como tú sabes algunos instrumentos. Estando ya en la Universidad empecé a tocar la quena. En esos momentos fui yo a buscar al maestro Vivanco y me dio algunas posturas de lo que podía ser las claves para tocar un poco la música; él tocó una musiquita que se llama «La Vacataki» [canto de las vacas] y yo le dije: ¿por qué no toca un «Llama taki»? [canto de las llamas]. No sé –me dijo–. Le di una tonada de lo que es un «Llama taki», con todos sus compases. Me dijo: un momentito, un momentito, me ha gustado, vamos a ponerla en el pentagrama. Yo, celoso, no sé por qué, le dije: no, así nomás, en otra oportunidad. Tengo también el deseo profundo de llevar al pentagrama y grabar el «Llama taki» que aprendí en mi tierra. Es una música especial para la fiesta de los animales, en la marcación de febrero. Se toca sólo con el compás de una tinya [un tambor].

Mi salida de la Iglesia Católica no ha sido muy brusca. Ha sido, ¿cómo te puedo decir? Como una parte que se iba apagando y otra que ha ido creciendo. Ha sido algo gradual. Lo primero que yo me di cuenta cuando estuve en Chipao era cómo el padre Miranda nos forzaba a ir a la iglesia y aquel que no iba a la iglesia se sacaba pues baja nota en religión. Cada vez que ibas a la iglesia te daban un «tickecito» y con eso ibas y recalabas [te daban] tu nota, ¿no?

Sinceramente, ya estando más o menos en cuarto o quinto año de secundaria, me acuerdo mucho de la ley de la conservación de la materia y de la energía; la revisé cuando el profesor Laura habló de eso y empezamos a discutir. Inclusive

al doctor Julio Pickman que era el director del colegio le llamamos a conversar sobre ese tema. Resultaba que si la materia no se crea ni se destruye y sólo se transforma, entonces no hay un principio, no hay una creación. Eso ha sido para mí el punto de partida de que todo estaba mal visto. De ahí empecé. Llegando a la Universidad, con los estudios de geología confirmé que realmente la religión viene a ser una obra humana y que la idea de Dios es también una obra humana. Ahora digo a la gente, cuando estoy en el campo, por ejemplo a los paisanos, les digo: ves ese fósil, ese se llama fósil, tiene tantos millones de años, existió antes que existiera Dios. Ellos se sorprenden: ¿cómo? Sí pues, es que Dios existe solamente cuatro mil ochocientos años atrás y ese fósil vivió veinte, treinta, cincuenta, cien millones atrás. ¿Por qué me dice que Dios existe cuatro mil años atrás? Porque hace cuatro mil años el hombre ha creado la idea de Dios. Hasta ahora no he podido comprender por qué el 95% ó 90% de nuestra población sigue así tan engañada con la Iglesia Católica. Lo que te quiero decir es lo siguiente, mira: en tiempos de nuestros abuelos, nuestros antepasados, no había concepto de Dios, había concepto de padre, entonces era muy fácil. El concepto de padre significa procrear, engendrar de algo existente, llamémosle un cigote, una célula pero en algo existente, es sólo una transformación pero no es creación de la nada. A cualquier persona común y corriente de la sierra le preguntas cómo se dice Dios en quechua, te responde Taitacha, que significa padrecito, nada más. Taita Wamani o Apu Wamani (Dioses Montaña) son conceptos grandes. Los Wamanis o los Apus simplemente son cerros elevados, pero que tienen un efecto muy importante en la vida y humanidad porque son los condensadores de los vapores de agua que producen la lluvia, y que con eso producen toda la vida. Nuestros abuelos normalmente como eran científicos y pragmáticos lo veían como tal, entonces simplemente son cerros elevados que hay que tenerles consideración y conocerlos como son así, como también el sol es considerado como nuestro padre que de alguna manera en conjunción con la madre tierra, Pachamama Taita Tierra engendra a todos los seres vivientes. De ahí el concepto de Taita Inti (padre sol) y Pachamama (Madre Tierra). Los Apus son los que ayudan a alimentar, son los que ayudan a sembrar más vida.

No me casé religiosamente, a pesar de que mi esposa, como todas las mujeres de la Costa quería su matrimonio religioso. Entonces yo me callé. Y cuando tuve a mis hijos nuevamente entré en otro problema: un paisano mío me pidió bautizar a sus hijos. Yo le dije ni hablar, yo ya era profesional. Pasando un año me dice: compadre, hemos venido para bautizarlos, cuándo va a ser, tengo que ir a la iglesia a hablar con el padre. Un momentito —le dije—, ¿no? Compadre vamos a conversar, vamos a ver un poco más este asunto. Empecé a explicarle, quiénes éramos nosotros y que esos sacramentos del bautismo no era sino una imposición de una cultura invasora y que además la religión no representaba la realidad de las cosas. Como tal —le dije—, mejor compadre seamos compadres pero al estilo nuestro. Y así pasaron los años y en un momento, como tú sabes, hemos integrado al Ayllu a mis dos hijos, reemplazando al bautismo. La Integración al Ayllu reemplaza al

bautismo. Antes de hacer el ingreso al Ayllu a mis dos hijas, yo hice otro ingreso, el de mi ahijada Ángela. Así germinó lo que es Integración Ayllu. Dijimos: vamos a continuar como somos, no tienen contraposición con la modernidad ni con la tecnología de punta, más bien tiene una complementariedad.

¿De dónde salió esta idea de renunciar al bautismo católico y esta convicción de hacer una ceremonia del corte de pelo para la integración al Ayllu? Cuando empezamos a reunirnos la gente de Integración Ayllu siempre conversábamos y después sacamos lo que son los principios del Ayllu, y al ver los principios resulta de que estaban en nosotros muchos pasos que nuestros antepasados hacían como el niño recién nacido, después el corte de pelo como se llama el Suñay luego también hemos visto la fiesta de los Warachiku, para los hombres y los Kiikuchikuy para las mujeres. Era cuestión simplemente de despertar nomás lo nuestro, adecuándolo un poquito a la realidad. Nosotros no veíamos ningún sentido, sabiendo, siendo consciente, de que como son las cosas seguir como monos continuando y haciendo el bautismo que hace la gente comúnmente sin abrir los ojos, o sea que tienen una venda ¿no? No son ciegos, sino que todo lo ven de un solo color.

Cuando nosotros empezamos a desarrollar nuestra idea del grupo Integración Ayllu, tuvimos la oportunidad de conocer a un amigo que nos ligó con OBAAQ, que es la Organización de Bases Aimaras, Amazónicas y Quechuas. Detrás de OBAAQ empecé a conocer a mucha gente. Tuve una oportunidad de conocer, en una reunión que hicieron, a este gran Amauta Alberto Tacso, de Ecuador, y también tuve la oportunidad de conocer al arquitecto Carlos Milla y en una reunión que tuvieron manifesté públicamente de que estábamos hablando el mismo idioma y fue así que participé con ellos. Después me enteré de lo que es el Consejo Indio de Sudamérica, CISA, el Movimiento Indio Tawantinsuyo, MIT, y empecé a ver en su profundidad. Eran ONGs, que se estaban desarrollando. OBAAQ se ligó a nosotros, nosotros no los buscamos a ellos.

Los de Integración Ayllu somos originariamente de las zonas de los alrededores de Qarhuarasu, [nevado mayor de la provincia de Lucanas] de Morcolla, Huaycahuachu, Chipao, básicamente. No contamos con personas sino con familias, somos unas diez familias, diez ayllus. Ahora cada familia tiene sus hijos. Nosotros tenemos la particularidad de que en cada Ayllu participan todos, en las reuniones participan todos, así como en nuestro pueblo participan todos, en las fiestas igual participan esposo, esposa, hijos, hasta los niños que están en el vientre de las mamás. Se baila con todos, con niños, a veces traen a sus gatitos, perritos, bueno, sus mascotitas, ellos participan, normal ¿no?

La gente del Movimiento Indio trató de conquistarnos, claro. Decían que nosotros éramos su base. Por ejemplo, me acuerdo del hermano Tinka creo que es Manuel Tinka. En algún momento, él decía que nosotros éramos su base, para su forma de ver; y lo mismo pasaba con OBAAQ hasta que después tuvimos incongruencias con OBAAQ. Fue a causa de la participación en el Decenio de los Pueblos Indígenas propuesto por las Naciones Unidas. No sé si tú lo sabes, pero nos dimos cuenta que la cosa estaba manipulada y no se trabajaba finalmente

para la que uno había sugerido. Salimos porque en cierto momento, trabajando juntos se pusieron al mando [debajo] del Instituto Indigenista Peruano, del Ministerio de Agricultura del Gobierno, del PNUD y lo dejamos ahí. Las organizaciones indígenas todas se dieron cuenta de todo CONAP, AIDESEP, COICA, todas las federaciones se dieron cuenta de ese juego, y como si fuera por sabiduría, por arte de magia simplemente shh, toda esa espuma que se estaba formando, todo lo que se estaba haciendo, se desplomó, como por arte de magia simplemente shh, toda esa espuma se desplomó, como por arte de magia. Ahora prácticamente no hay nada y es mejor que sea así porque después de haber analizado hemos visto que el decenio no es un logro de las poblaciones indígenas sino que es una estrategia trazada por el imperialismo, a través de las Naciones Unidas para poder controlar a las poblaciones indígenas. Porque ese viene a ser el bloque de oposición mundial después de haber desaparecido los bloques socialistas en el mundo. Como el imperialismo es un chacal que siempre vive de sangre y de vender armas y de cuidar sus intereses, ve peligrar su existencia cuando cada pueblo retorna a su identidad, a su nacionalidad, quiere empezar a consumir lo suyo, y quiere empezar a producir lo suyo, y así como una forma de apagar las fracciones. De la organización para celebrar el decenio no queda casi nada, yo veo solamente a ese hermano que cayó al juego, a Jaime Huanca, que en todo medio aparece como representantes de OBAAQ en alianza con la conocida señora Carmen Sánchez del Instituto Indigenista Peruano. Con ella aparecen oficialmente por todos lados solamente los dos. Carmen Sánchez es conocida ya por su actitud progobiernista. A veces se pensaba desde arriba, mover las cosas y hacer una cosa grande, pero no funciona. Me parece que ese no es el estilo, ni la forma como muestra gente va a ir desarrollándose.

Integración Ayllu es un grupo muy cerrado, todos nos conocemos. Cuando estábamos con la gente de OBAAQ, que era como una institución provincial donde había una otra gente que no conocíamos, notamos algo raro en los grupos de música. Cuando empezamos a entrar en las discusiones, había gente que estaba ahí, bailaba cantaba hacía todo, conversaba muy bien todo, pero en las deliberaciones nunca decían nada, se callaban. Estábamos hablando de una fiesta del Inti Raymi y se nos ocurrió preguntar: ustedes qué piensan, ustedes no dicen nada. Decían el asunto no es estar acá así nomás ya no necesitamos tanta fiesta, necesitamos acciones necesitamos enfrentar, confrontar. Así aparecieron algunas gentes de Sendero Luminoso. Era gente diversa que se metía a la Waka, [Monumento histórico Pachacamac] a nuestras celebraciones rituales. Nosotros discrepamos claramente, teníamos que ser bien claros y siempre decíamos que el cristianismo con su cruz, como el marxismo con su hoz y su martillo, son dos corrientes que vienen de fuera para destruir nuestra identidad. Por eso les gusta cantar aleluyas; por eso les gusta bailar las zorbas griegas, eso en referencia de que a Abimael Guzmán le gustaba bailar las zorbas griegas, pero nunca un huaynito. Ellos escuchaban, escuchaban y poco a poco fueron yéndose, no nos amenazaron ni pasó nada. En varios momentos trataron de entrar a conversarnos desde el punto de

vista ideológico. Nosotros les dijimos: saben que ustedes sólo llegan hasta el año 1821 o antes no conocen atrás y no podemos hablar. Yo tuve la oportunidad de encontrarme con dirigentes y me dijeron que yo era revisionista. Por qué me dicen revisionista, si a mi el marxismo me sirve un pepino porque la base de mi pensamiento no es el marxismo. Revisionista será aquel que revisa el marxismo. Revisa y revisa, ahí sí cabe la posibilidad de decirle revisionista, ¿no?, así que no hablemos de eso, mejor hablemos en quechua, les decía yo. Cuando conversábamos simplemente hablaban como fanáticos religiosos que repiten los pasajes de la Biblia, que según el presidente Mao, vamos a pasar el campo a la ciudad que hay que tomar el poder. Repetían siempre eso, no tenían otra cosa que decir. Les decía, ustedes son dogmáticos, como los religiosos son fanáticos, son igualitos; han cambiado el color de la Biblia, son igualitos a los dogmáticos protestantes y católicos.

Yo estuve en la ocupación en Monterrico, en Pamplona, mi papá estaba más pegado a La Inmaculada [colegio jesuita]. Había un paisano, vino a ofrecernos un terreno, fuimos. Nos dijo que se iba a producir una invasión, que vamos a tomar unos terrenos de la Iglesia, que a la Iglesia le vamos a comprar sus terrenos, hay que posesionarlos, después ya arreglaremos. Yo me pegué a mi papá, para acompañarlo en la invasión, pero como yo ya era un estudiante universitario, un cachimbo, recién ingresado, mi padre me dijo: retírate hijo porque tú eres universitario y cualquier problema puede haber, yo voy a continuar. Me quedé unas dos noches así, pero nunca pude regresar ya, porque había un cordón policial que no dejaba entrar a nadie. Lo que me llegó hasta la médula es que los llamados cristianos, que eran los que se habían posesionado de las tierras de nuestros abuelos, que se llamaban muy humanos, no han sido capaces de dar esos terrenos, a pesar que se les ofrecía pagar, temían que se les iba a pagar poco; o simplemente no era su gente, me entiendes, entonces los sacaron por orden del general Artola, a la mala, y llevaron a la gente que había ahí hasta la pampa que es Villa El Salvador, lo que hoy es el primer sector. Mi papá y yo agarramos en el Sector Dos, el Grupo Dos, un lote, Manzana H. Ahí es donde mi papá me llevó. Entonces de ahí me retiré por justamente el problema que era muy distante para mí ir a Villa El Salvador, porque era bien bravo por los carros saturados; después volví a regresar y me quedé en el lote donde estoy ahora.

Antes de venir a Villa, vivíamos en Pueblo Libre, con Sonia y nuestras hijas, en casa de mis suegros. Yo tenía un lote antes de ir a Villa en una manzana donde está viviendo mi hermana Pilar. Te estoy hablando del año 1975, entonces yo vivía ahí con mi hermana Pilar. Era un lote mío distinto al de mi padre que conseguí por una transferencia. Ya integrado a mi nueva casa asumí la responsabilidad de ser dirigente de mi manzana y me comprometí a llevar grupos de teatro para animar al grupo residencial. Llevé a Teodoro Huamán, a quien le llamaban el Picaflor Tumba Tumba, a Navarro, al mimo Jorge Acuña. Llevé también una película de no se cuántos milímetros, no me acuerdo que película, pero era una hecha por peruanos. En 1975, no había luz, no había nada. El Teatro del Picaflor era de origen

andino, el personaje llega de la Sierra a la Costa, vive aquí, se adapta y se vuelve un bandido. No era un sonso como hacían ver en Lima a los serranos.

Entonces empezamos a organizar, empezamos a poner rótulos, a gestionar agua, luz y un montón de cosas. Apareció lo que es SINAMOS, y ahí si de frente me buscaron a mí porque era estudiante universitario, seguramente creían que era rojo o algo por el estilo. Ahí estaba metido Chango Aragón en SINAMOS y un tal Acedo que me tenían una gran bronca. Nosotros alegamos que el SINAMOS era un organismo corporativo, que su objetivo era como en estos tiempos formar su apoyo de masas, manipular a la gente para los intereses políticos del gobierno. Me hicieron la vida imposible, inclusive me llevaron a algún sitio aduciéndome que hacía música, que no los dejaba dormir a los vecinos, yo solamente con una guitarra cantaba algunas canciones, estaba aprendiendo a tocar, que había quejas de los vecinos; con ese cuento me llevaron a la comisaría, hasta la comisaría de la PIP [Policía de Investigaciones del Perú] en Villa María. Ahí nomás salí, ¿por qué?, porque todos los vecinos, toda la manzana todos hicieron un memorial y al toque nomás me sacaron.

Como era opuesto a SINAMOS, en ese momento yo estaba ligado a las CUAVES.

Por supuesto, porque ya era dirigente de manzana dentro de la CUAVES. No me acuerdo quién era el dirigente de la CUAVES de ese año. Al Chango Aragón le increpé en algunas cuestiones; como había leído de la historia de ellos, conocía, y le dije: mira, tú has olvidado todo lo que en algún momento fuiste y ahora estas persiguiendo a los que son como tú eras. Por esos problemas y las dificultades para ir desde tan lejos a San Marcos, decidí dejar mi lote a mi hermana y regresar a Lima. Después, en un nuevo retorno en la misma manzana ubicamos un lote, cuando ya era profesional, y luego lo compramos por transferencia y ahí me quedé.

¿Por qué cambié Pueblo Libre por Villa El Salvador? Porque, mira, el día de mi matrimonio civil –ya te dije que yo no me casé por la Iglesia–, hicimos una gran fiesta en la casa de mis suegros. En esa época yo ya tenía creado un grupo que se llamaba Grupo Cultural Llaqta [pueblo] que hasta ahora existe. Junto con el Grupo Ollanta y otros grupos musicales hicimos una gran fiesta que no les gustó los vecinos. Se quejaron de la bulla, no les gustaban los waynos. Entonces dije: al demonio, no estoy en mi sitio, vamos a Villa, ahí tenemos un lote, vamos a levantar una casa y vamos a estar en nuestro ambiente y nadie nos va a decir nada. Esa es la verdad. No había ningún problema de vivienda, era un problema de ubicarnos en un sitio nuestro para sentirnos cómodos. Otro factor fue ya una vez que empezó a crecer mi hijita, vi también que no siempre podíamos estar metidos en la casa [de los suegros]. Necesitábamos independencia, por eso nos vinimos, nos gustó, nos adecuamos y nos quedamos. No tuvimos pena ni arrepentimiento, ni dolor ni nostalgia por haber dejado Pueblo Libre. No, todo lo contrario. Mira, yo pensé que Sonia era la que más difícil se iba a adaptar porque ella nació ahí, vivió ahí, pero finalmente, no. Pero en el caso mío pasa lo siguiente, yo no puedo extrañar porque no es mi hábitat, tú sabes que he nacido al pie del Qarwarasu,

he vivido en Chipao, Puquio. El ambiente, ese confort que hay en Pueblo Libre es para la gente que ha estado ahí. Sale de ese sitio para una situación nueva y les incomoda pero a nosotros no, no, no de ninguna manera.

Cualquier persona que se va de algún sitio es porque ha encontrado una incomodidad, y la comodidad es lo primero. Tengo vecinas que han venido de callejones de Lima y aquí están mejor que en esos callejones. Al llegar para instalarnos en Villa hice una mínima construcción. Cerré alrededor, no tuve techo, puse un techo de eternit y sus puertitas de calamina, en algún momento nos compramos un colchón, porque dormíamos en el suelo, que era bonito, por supuesto. No me crees, pero es verdad, es verdad. Antes de eso yo tenía un poema que le había dedicado a Sonia, que se llama «El Polvoriento Villa», porque había mucho polvo. Fue en ese polvoriento Villa que conocí a Sonia porque su papá tenía un lote y ellas venían de Pueblo Libre a visitar de vez en cuando el lote, a ver su lote, que es el lote que tienen ahora. Tiene un lote para sus hijos y hermanos, pero a pesar de tener un lote hasta ahora no viven, siguen viviendo en Lima, en Miraflores pero siempre vienen a Villa. Siempre viven donde viven (risa), ahora están en Miraflores. Mi suegra no quiere dejar las comodidades, nosotros nos hemos venido sin nada, bonito era. Bonito era jugar con su perrito por los arenales. Me acuerdo una anécdota: recién había comprado un wáter para la casa, pero no estaba instalado todavía, y como mi hijita tenía la costumbre de ir al wáter, pensó que ya estaba instalado el wáter; entonces ella se había sentado, había hecho sus necesidades. Desde que nos vinimos a vivir en Villa, definitivamente sigo construyendo. Aquí nadie deja de construir, poco a poco, paso a paso, las casas van creciendo. En más o menos siete, ocho años hemos construido lo básico de la casa.

En la vecindad los que se amargan seguramente conmigo son los predicadores, que vienen porque no los acepto, a veces salgo discutiendo. Les digo: ¿tienes a alguien mayor con más conocimiento de tu religión? Dile que venga para conversar porque yo estoy estudiando algunos cursos, de biología, de genética, de astrología, esas cosas, y esas no lo comprendes tú, entonces tiene que ser alguien —así simplemente les digo—. A veces cuando hablan con algunas sobrinitas, y tratan de convencerlas, ahí sí les digo, prohibido hablar con niños porque no tienen conciencia todavía. Una de mis sobrinas es negrita, de parte de Sonia. Mi vecina del costado es medio negrita también, nos respeta bastante, nos cuida bastante, porque son gente palomilla, nos cuida y no tenemos mayores problemas. ¿Qué hacemos, cómo es nuestra actitud con gente de la Costa? Como ellos, digamos, en Villa El Salvador están en minoría, entonces ellos se adaptan. Nosotros hacemos una fiesta, una Pollada, viene toda la gente y nos colabora, se saca plata, pero ese es producto del Ayllu que se ha hecho en muchos lados, entonces ellos también muy fácil dicen: cómo han sacado plata, entonces yo también hago mi pollada. Y hacen su pollada pero ellos no hacen desfile folclórico, hacen pollada con salsa, con música salsa, van los muchachos igualito, su caja de cerveza, ni dos cajas venden, entonces dicen: por qué yo no vendo y ellos sí cuando hacen estos serranos, cuando hacen así toda la gente les viene y ganan plata. Es que ellos [y todos

los de la Costa] no aplican la ley de la reciprocidad del Ayllu, solamente quieren aprovechar el momento. A veces pueden ganar ¿no? La gente no es tonta, la casa, por la música, lo que van los muchachos música moderna creen que ahí van a ganar gente, creen que están haciendo algo bien, finalmente van pues a comprar una gaseosa los muchachos, o algo por el estilo. Una vez, yo le digo a una de las vecinas del frente que es costeña: no hay, no hay nadie puro Costa, todos son de procedencia andina, pero que han estado en la Costa. ¿Vecino por qué no viene? Sí pues, pero cuando ponga waynitos le compro no una, sino dos cajas de cerveza. Pero ya cuando estoy pasando así últimamente, paf, ponen wayno, entonces yo voy y colaboro con una caja. Se marean [emborrachan] y se olvidan de su salsa y empiezan a tocar wayno. Ya entonces se están adaptando a la realidad; salvo la juventud ¿no? La juventud está un poco descarriada.

¿Que pasa con la juventud? Mira, con toda pena te voy a decir una cosa, el gran causante de que la juventud de hoy está descarriada es la famosa moda impuesta por el sistema, y es a través de los medios de comunicación masiva, música y la televisión. Tú sabes que en todos los canales, salvo los noticieros, viene el «jarapichu»[167], el salserín, todo lo que está de moda, prum, se pega la gente; porque sus padres no han sabido en cierta forma orientar, porque simplemente también los dejan, pensando que se están superando, que están progresando. Para ellos progreso, superación es el bailar salserín, bailar el «jarapichu», bailar otra cosa. Los jóvenes no tiene nivel de educación, forman grupos se van a las discotecas, hay una proliferación inmensa de discotecas como nunca. La Municipalidad, déjame decir, no las cierra, las deja funcionando. Hay droga, prostitución, de todo, de colegialas.

Solamente cuando una señora, verdaderamente quechua hablante viene de la sierra, habla quechua con sus hijos en su casa. Afuera quiere callarse, y si habla lo hace con personas de confianza pero no con el propósito de propagar el idioma sino con el propósito de encontrar familiaridad, amistad o paisanada. Por eso el quechua no puede desarrollarse en Villa. Estuve la vez pasada analizando este problema y no hay que verlo de forma tan puntual. Hay un ciclo que se da en eso. El Ande baja sabiamente prendido. El migrante se adapta a la vida de la costa, tiene un momento de adaptación, se siente tan costeño, tan criollo, que del todo inclusive se olvidó de hablar quechua. Pasa esa etapa y llega a darse cuenta que esta ciudad es peor que la suya, reniega de este modo de vida y, nuevamente, en una etapa madura posterior añora y se recuerda de hablar quechua, su música y todas esas cosas andinas aquí en la costa. No hay gente que abandone por completo lo que trajo de su tierra. Los hijos de los serranos nacidos acá sÍ pueden abandonar por supuesto, pero aún con todo, cuando ven cantar a su viejo su wayno, su música, lo van escuchando, escuchando, también tienen otro proceso de maduración vez. En Villa El Salvador, yo me he dado cuenta la vez

167 Fortunato Anchita dice que la palabra jarapichu corresponde a una danza de moda, de esas que duran unos meses y desparecen.

pasada vi un fenómeno: gente de la costa que bailaba «jarapichu», chiqui chiquichi, no sé qué ha pasado, finalmente, ya a eso de las tres de la mañana puro wayno estaban bailando. Entonces digo, ¿qué pasó con esos que andaban criticando al wayno?, entonces eso es lo que veo ¿no?, y hay que de repente empiezan con el wayno… Hay otro fenómeno que tiene que ver, en todos los pueblos jóvenes, como es el caso de Villa El Salvador, la gente se está implementando su wayno, sus costumbres a través de las fiestas patronales, están pasando cargos y eso, en mi caso, yo tengo familiares que son netamente costeños que están pasando cargos de Sierra y lo viven como un serrano neto. Zapatean, lloran y bailan con la música. Cuando escuchan a Edwin Montoya, cuando escuchan a Heredia, son puquianos ya, lloran. No se trata de personas costeñas casadas con andinas, no, yo veo el caso por ejemplo de mi cuñado, el hermano de Sonia, que es costeño casado con amazonense. De pequeño ha ido escuchando música. Él está plenamente adaptado. Se están celebrando estas fiestas patronales en Villa desde comienzos de los años noventa, unos siete u ocho años, nada más, aunque no hay asociaciones de provincianos en Villa, pero en Lima sí. Los de Chipao tenemos nuestra Asociación en Lima.

Es un poco difícil contestar a la pregunta: ¿cuáles son los principales problemas de Villa El Salvador? Alguna vez estuve pensando que los problemas más grandes son los que tiene que ver con la economía, ¿no?, uno es el problema del trabajo, otro es el cobro excesivo que hace la Municipalidad por ¿cómo se llama esto de la vivienda? Arbitrios. Eso es, arbitrios. Otro es el abuso exagerado con los precios del agua y de Electrosur. Tú sabes que el agua viene una o dos veces a la semana y te viene un recibo como si hubiera habido un consumo mensual. La electricidad te viene por demás, [tiene un precio muy alto], el robo sistemático sale de la computadora. Ahora último, algunos que tienen teléfono también tienen problemas, nos han bloqueado a algunos, no pueden pagar y el problema que trae eso es el problema económico, no hay trabajo. Los otros problemas son los de educación de nuestros hijos. La mayor parte de los colegios nacionales están con los pandilleros. En los colegios particulares no hay, nada o mucho menos.

¿Cómo resolver esos problemas? El problema económico es un problema de la situación nacional pero, es un problema muy grande, es un problema de estructura, es un problema de mucho tiempo. Es un problema de sistema, eso, pero las otras cosas de servicios se pueden resolver muy sencillamente, todos lo que son para servicios como SEDAPAL, agua, luz, teléfono todo eso deben estar controlados por el Gobierno, o en todo caso fiscalizados por una organización que nazca del pueblo mismo, por que hay ahí un abuso tremendo. Entonces hay un problema de política de gobierno, la privatización ha generado todo esto, ¿cómo es posible que privaticen los servicios? Lo que quieren, eso es una mina de oro, están robando legalmente, eso es el engaño que ha hecho este Gobierno. No todo se debe privatizar, entonces si lo confían al gobierno, no se pues de repente que saldrá, pues tiene que haber una forma que controle eso, tengo una idea pero no te voy a decir ahora.

Dentro de Integración Ayllu, mira, tenemos miedo de crecer muy rápido, es una preocupación, porque en la medida que crecemos muy rápido vamos a ser presa muy fácil para poder ser utilizados políticamente o va a haber algún problema, cuando ese crecimiento es rápido y sin conciencia, sin convicción. No tenemos, digamos por el momento, una meta, ni hacemos algo porque nos esta ganando el tiempo. Lo que siempre hemos pensado es que lo que hagamos sea parte de nuestra vida, de nuestra existencia. Lo que somos Integración Ayllu venga la lluvia, venga el fuego, venga el mar, venga el fin del mundo, nosotros continuamos, continuamos.

Nosotros no seremos candidatos para nada. Mira si se habla de políticos, seguramente somos muy políticos porque nadie ha podido confrontar directamente a la Iglesia como nosotros mismos. Para dejar de bautizar, para dejar a ir a misa, esa es una cosa muy profunda y es por convicción, no tanto hay que algún momento quiere ser candidato. Quién quiere ser candidato, para nosotros en este momento, quiere subirse, como se dice al carro del sistema, que importa qué color como sea, sencillamente es un problema de estructuras, de modelo social. El modelo social del Ayllu es totalmente distinto, es contrario, por eso cuando hablan vamos a hacer un movimiento, vamos a hacer como en Bolivia, vamos a ser una fuerza grande, es otra cosa. No, eso simplemente es subirse a ese tren, entonces dejemos viendo, dejemos avanzando, seguramente en el camino vamos a encontrar muchos más personas, vamos a encontrar más claridad en las cosas.

Los curas saben posiblemente que existimos. Una vez las madres guías habían tenido una discusión con Sonia, seguramente que saben. Pero siempre les decimos nosotros que ellos son forasteros y que sepan respetar lo que somos nosotros, y lo que nosotros podemos hacer con nuestra espiritualidad, con nuestro pensamiento, como dueños de casa así como los respetamos a ellos, que hagan su religión. Que ellos por estar en casa ellos también respeten. Entonces nosotros no estamos, nosotros no somos como en Bolivia donde ha aparecido un grupo qatarista (de Túpac Qatari) que empezó a quemar las iglesias, los libros, las Biblias. Nosotros no, eso no tiene sentido, simplemente decimos nosotros: ¿por qué ellos nos van a decir que hagamos una cosa? La estructura del Ayllu, de Integración Ayllu es muy cerrada, tú en tu casa puedes hacer lo que te de la gana, nadie va a venir a tu casa a decirte: oye tú, haz esta cosa. Por eso es que no, no, tampoco no aunque legalmente, legalmente no nos pueden hacer nada, porque entra la Constitución del Estado, la Declaración Universal de los Derechos Humanos, todo, legalmente lo único que pueden hacer ellos, con sus prédicas que hacen a la gente hacernos ver mal, pero no nos pueden ver mal porque estamos tan cerrados, porque todo lo que nosotros hacemos en nuestras familias, nuestros hijos, nuestros nietos todo ellos tienen que compartir. O sea, yo me he esforzado tanto, como todos para que toda la familia comprenda lo que somos, yo me he esforzado mucho porque yo tengo a mis hijas en la Universidad y ahí rápido se dan cuenta.

Para cerrar este capítulo, me parece importante extraer dos conclusiones de todo lo expuesto. La primera es que la defensa de la cultura quechua es, en sí misma, un hecho político. La segunda es que, tal vez, estén ya reunidas algunas de las condiciones para que el grupo Integración Ayllu haga política en el sentido preciso de organizarse para cuestionar la colonialidad del poder en la política peruana, y forme parte de una corriente política alternativa con otras fuerzas y otros núcleos en Perú y en los países andinos.

PARTE II

ENCUESTA A 781 ESTUDIANTES SECUNDARIOS DE VILLA EL SALVADOR, EN JUNIO Y JULIO DE 1998

INTRODUCCIÓN

Uno de los problemas más serios de la investigación sobre las culturas y Lima en las disciplinas sociales peruanas de los últimos treinta años es, en una buena mayoría de casos, su reducción al presente inmediato y su carácter sobre todo descriptivo. La «ruralización» o «andinización» de Lima, propuesta por José Matos Mar a partir de sus trabajos sobre las barriadas de Lima (1986, 1957) y la metáfora de «Los caballos de Troya» en la supuesta conquista de Lima por parte de los migrantes andinos, sugerida por Golte y Adams (1986) ilustran muy bien la imagen fotográfica que está detrás de esta visión de Lima que se ha convertido en una imagen generalizada en todas las clases y estratos sociales. No hay duda alguna de que Lima dejó de ser la ciudad jardín, habitada por una mayoría de limeños y limeñas. Ya sabemos que desde su fundación en 1535 hubo indígenas locales, negros y migrantes diversos. En 1940, Lima tenía sólo seiscientos mil habitantes; en 2007, tiene algo más de ocho millones. Ese crecimiento enorme en sólo sesenta años sólo se explica por los grandes contingentes migratorios de todo el país, en particular de mujeres y hombres que llegan del campo andino. «¡Hay en Lima demasiados indios y cholos! ¿Por qué no regresan a los pueblos de donde vinieron?» exclamaban y se preguntaban los limeños conservadores y racistas que no aceptan la condición de peruanos y peruanas que hombres y mujeres de los pueblos indígenas tienen en nuestro país[168]. La metáfora de los «caballos de Troya» sugiere de modo transparente un proyecto de ocupación y conquista atribuido a los migrantes [169]. Si Lima es conquistada por los migrantes, sobre todo andinos, vale

168 También oí esa frase en boca de Bertha Barbarán, cantante nacida en Coracora, en uno de sus recitales en el teatro Municipal, a mediados de la década de los ochenta.

169 Desde el corazón del migrante quechua Arguedas escribió en su *Canto a Túpac Amaru*: «Estoy en Lima, en el inmenso pueblo, cabeza de las y los falsos wiracochas. En la pampa de Comas, sobre la arena, con mis lágrimas, con mi fuerza, con mi sangre, cantando, edifiqué una casa. El río de mi pueblo, su sombra, su gran cruz de madera, las yerbas y arbustos que florecen, rodeándolo, están palpitando dentro de esa casa; un picaflor dorado juega en el aire, sobre el techo. Al inmenso pueblo de las y los señores hemos llegado y lo estamos removiendo. Con nuestro corazón lo alcanzamos, lo penetramos; con nuestro regocijo no extinguido, con la relampagueante alegría del hombre sufriente que tiene el poder de todos los cielos, con nuestros himnos antiguos y nuevos, lo estamos envolviendo. Hemos de lavar algo las culpas por siglos sedimentadas en esta cabeza corrompida de las y los falsos wiraqochas, con lágrimas, amor o fuego. ¡Con lo que sea! Somos miles de millares, aquí, ahora. Estamos juntos, nos hemos congregado pueblo por pueblo, nombre por nombre, y estamos apretando a esta inmensa ciudad que nos odiaba, que nos despreciaba como a excrementos de caballos. Hemos de convertirnos en pueblo de hombres que entonen los himnos de las cuatro regiones de nuestro mundo , en ciudad feliz, donde cada hombre trabaje, en inmenso pueblo que no odie y sea limpio, como la nieve de las y los Dioses montaña donde la pestilencia del mal no llega jamás. Así es, así

la pena preguntarse también: ¿acaso Lima no conquista a los migrantes? ¿Cuál de estas dos conquistas es más importante? Formular estas preguntas y tratar de responderlas sólo es posible si es que se abandona la visión fotográfica y presentista de la realidad y si se adopta una perspectiva histórica. Si observamos lo que ocurre con los migrantes en tres generaciones —abuelos y padres andinos, nietos limeños— es posible suponer que la conquista de los migrantes por Lima es más importante.

Para tratar de ese problema pensé en una encuesta a un conjunto representativo de estudiantes —hombres y mujeres— de último año de secundaria en los colegios públicos y privados de Villa El Salvador. En el Cuadro 1 se ve que la muestra de 781 estudiantes —318 varones y 463 mujeres— representa el 30,27 % del universo en todo el distrito de Villa El Salvador. Se trata de una altísima representatividad.

CUADRO 1
UNIVERSO DE ALUMNOS DE QUINTO DE SECUNDARIA EN VILLA EL SALVADOR Y PORCENTAJE DE LA MUESTRA

	Número de alumnos	%	Número de alumnos en la muestra	%
Varones	1291	50,40	318	24,63
Mujeres	1289	49,96	463	35,92
Total	2580	100,00	781	30,27

87 fueron las preguntas distribuidas en trece rubros del modo siguiente: datos generales, 11; principio andino de reciprocidad, 7; lenguas y cultura, 7; religiones, 8; música, 11; radio y televisión, 6; racismo y discriminación, 3; información política, 8; distracciones, 5; sexo, 3; identidad peruana, limeña, y de Villa El Salvador, 6; problemas del país, 4; y futuro, 8. (En el Anexo 2 de este libro se encuentra el cuestionario completo).

Las 781 encuestas fueron respondidas anónimamente en los salones de clase por los propios alumnos y alumnas luego de una explicación previa y con el esclarecimiento inmediato sobre dudas diversas, tanto por mí como por Pedro Jacinto, antropólogo, asistente de investigación y por Carlos Baldeón, profesor secundario del colegio Pachacútec de Villa El Salvador. Antes, hicimos una pre-encuesta para verificar la claridad de las preguntas. Tuvimos las respuestas en 60 minutos, tiempo adecuado para garantizar la atención de las y los encuestados. El carácter anónimo y la relación directa del investigador responsable con los estudiantes sin recurrir a encuestadores como en

mismo ha de ser, padre mío, así mismo ha de ser, en tu nombre, que cae sobre la vida como una cascada de agua eterna que salta y alumbra todo el espíritu y el camino.» (Arguedas, 1983: 229-231).

las grandes encuestas sociológicas clásicas aseguran la confiabilidad de las respuestas obtenidas[170].

Naturalmente, hay un margen pequeño de respuestas de alumnos que no tomaron la encuesta con la seriedad debida y que se divirtieron contestando cualquier cosa[171].

La información recogida fue procesada por un equipo técnico dirigido por la socióloga Vania Martínez Jiménez. Los resultados aparecen en los cuadros y gráficos del Anexo 3 de este libro.

El Capítulo 10, «No puedo ver a mi abuela», cuenta lo que la encuesta descubrió.

170 Cuando los encuestadores son personas ajenas al equipo de investigación y cobran por el trabajo que hacen, la confiabilidad de la encuesta es muy discutible. Puedo ilustrar lo que acabo de decir contando que en 1964 participé como encuestador en Lima en el proyecto de investigación sobre el trabajo en los obreros de Lima del sociólogo Briones, profesor visitante en San Marcos. Como alumno de último año de Antropología de San Marcos tenía interés en aprender la técnica de la encuesta. Me tocó entrevistar a una veintena de obreros en Comas. Una tarde el doctor Briones me llamó para darme el encargo especial de hacer una encuesta a un trabajador. Fui a buscarlo. No quiso responder. Me trató de mala manera y hasta me tiró la puerta. Insistí, le hable en quechua, le invité un vaso de cerveza y, finalmente, llené la encuesta con sus respuestas. Tres días después, el doctor Briones me mostró dos encuestas con el mismo trabajador: la mía y la del otro encuestador. «Alguien miente —dijo—, no puede ser que una misma persona haya contestado estas dos encuestas. Me dio el nombre del aquel encuestador y me encargó hablar con él para saber qué había ocurrido. Era un estudiante de derecho y de último año de sociología. Lo busqué y me dijo que el trabajador le había tirado la puerta pero que como necesitaba el dinero y le pagaban bien por cada encuesta, fraguó las respuestas. Como este, son muchos los casos que ocurren con encuestadores asalariados.

171 Por ejemplo, en el cuadro 3, dos alumnos, 0,26 % de la muestra, no quisieron decir dónde nacieron. También existe la posibilidad de que en uno o en ambos casos, tuvieran vergüenza de decirlo.

CAPÍTULO 10

«NO PUEDO VER A MI ABUELA»
(Padres e hijos, migrantes quechuas; nietos, limeños)

¿Quiénes son los que opinan? Se trata de 781 estudiantes —318 varones y 463 mujeres— que estudian en 18 colegios nacionales y seis privados, entre estos últimos, uno parroquial, exclusivo para mujeres. Una quinta parte de las y los alumnos de último año de secundaria estudia en colegios privados (Cuadro 2). En la imaginación común y corriente en Lima se cree que Villa El Salvador es un pueblo joven o barriada homogéneamente pobre; sin embargo, la realidad contradice esa imagen. Si el 20 % de la muestra estudia en colegios privados es porque estos constituyen una alternativa frente a los colegios nacionales. No debe haber sorpresa alguna con esta información porque las diferencias sociales de la metrópoli limeña se expresan también en los nuevos distritos. Al comienzo de una ocupación de un espacio urbano en cualquiera de los cerros y arenales en los conos de Lima, las diferencias entre los que buscan un techo nuevo y seguro son muy pequeñas; más tarde, luego de unos diez o quince años, aparecen diferencias profundas debido a la actividad comercial, el transporte y los talleres artesanales e industriales de los propios pobladores o de nuevos vecinos que se instalan cuando la luz, el agua, el transporte y otros servicios están ya asegurados.

Estudiantes limeños y limeñas

El Cuadro 3 muestra que sólo 135 de los 781 (17,28%) han nacido en Villa El Salvador, 265 en el cercado de Lima, 63 en los conos Norte y central, 41 en barrios populares, 21 en barrios residenciales. 578 nacieron en Lima Metropolitana (74,01%). Si se tiene en cuenta a los 48 que provienen de otras provincias del departamento de Lima, y a 14 del Callao, corresponde la condición de limeños y limeñas a 640, más de cuatro quintos del total de la muestra. 89 nacieron en los departamentos de la Sierra (11,39%)[172], 30, en la Costa norte y 19 en la Amazonía. En Junín, Ayacucho y Apurímac nacieron 54 (cuadro 4). En conclusión, los estudiantes de quinto año de secundaria en Villa El Salvador son, sobre todo, limeños y limeñas, tanto por haber nacido como por vivir los años decisivos de la adolescencia, en contraste con sus padres y madres. Si se observa los cuadros 5 y 6, las proporciones prácticamente se invierten: el 69,78% de los padres y el 70,04% de las madres son provincianos. Estos

172 Esta cifra podría ser mayor si se tuviera en cuenta que hay provincias andinas en el departamento de Lima.

porcentajes serían mayores si se incluyeran aquellos padres y madres que nacieron en las provincias andinas del departamento de Lima y si tomamos en cuenta el rubro «no sabe, no precisa». 76 estudiantes (9,73%) declaran no saber dónde nacieron sus padres y otros 50 (6,40%) no saben de dónde son sus madres. Es indispensable preguntarse si en verdad no saben o no quieren declarar que saben. Tiene sentido introducir en este párrafo el subtítulo de este capítulo: «No puedo ver a mi abuela»: padres e hijos, migrantes quechuas; nietos, limeños, para una primera aproximación con cargo, en la sección final de este capítulo, cuando estén reunidos más elementos de análisis. El conflicto entre generaciones, nietos y nietas contra abuelos y abuelas, puede estar escondido debajo de este rubro «no sabe, no precisa». Disponemos de informaciones precisas sobre migrantes andinos que niegan su pueblo de origen, que no regresan nunca y que tienen una enorme vergüenza de decir que son serranos o andinos de tal o tal Ayllu, comunidad o pueblo. Parte de ese fenómeno de falta de identidad puede reproducirse en los hogares de migrantes andinos en Villa El Salvador.

Ayacucho, Cusco, Junín y Apurímac aparecen como los departamentos andinos más exportadores de migrantes a Villa El Salvador.

Hijos e hijas limeños y limeñas de padres migrantes

684 de los estudiantes de la muestra (87,6 %, Cuadro 7) declaran que son hijos de papás migrantes y 272 (39,77%) de ellos y ellas afirman que no conocen los pueblos donde sus papás nacieron. 655 alumnos declaran también que sus mamás son migrantes (83,87%, Cuadro 8) y 280 (35,88%) de ellos y ellas manifiestan que no conocen los pueblos donde sus mamás nacieron. Estas proporciones tan altas expresan un problema de doble composición: de un lado, el poco interés de conocer esos pueblos y, de otro, la pobreza que —sin duda— es un factor que debe ser tomado en cuenta. Cuando toque el problema de la identidad, volveré sobre este punto.

Estudiantes en familias nucleares, extendidas, incompletas, y en soledad

El Cuadro 9 muestra que 388 de las y los 781 estudiantes (49,68 %) viven con sus padres y hermanos, dentro de lo que es la clásica familia nuclear. 224 (28,68%) viven con su familia extensa que incluye a abuelos, tíos, tías, sobrinas, sobrinos y parientes varios. 167 (21,38%) comparte la vida con una familia incompleta, sin el padre o sin la madre; 40 son huérfanos de padre y madre; 10 viven con sus mamás y sus padrastros; cinco sólo con sus mamás; uno sólo con su padre; uno, enteramente solo, sin nadie, y una alumna vive con su esposo y un hijo.

El ideal plenamente urbano de una familia nuclear, formada solo por padres e hijos, es logrado en un casi aritmético 50 %. Para la otra mitad se mantienen aún la riqueza y los problemas de la familia extensa y el dolor de la familia incompleta.

Oficios de los padres en 1998 y antes

En el momento de responder a la encuesta, (junio y julio de 1998) los padres de las y los estudiantes eran comerciantes (116, 14,85%); obreros (108); transportistas (71); trabajadores en construcción (63); electricistas y gasfiteros (48); carpinteros, pintores y vidrieros (37); mecánicos (33); profesionales (31); empleados (30); vigilantes, personal de seguridad (24); zapateros, sastres, fotógrafos (23). Llama la atención en el cuadro 10 que contiene esta información, el rubro «no precisa»: 128 estudiantes, con la proporción más alta (16,13%) seguida por los comerciantes, no sabían o no quisieron decir cuál era la ocupación de sus papás. En el cuadro 9, 40 estudiantes declaran no vivir con sus papás, y es posible que una buena parte de ellos y ellas no sepan a qué se dedican sus progenitores porque en las capas populares es muy frecuente la paternidad enteramente irresponsable como sinónimo del abandono pleno de las y los hijos. No es fácil declarar que los papás no tienen trabajo. Es posible que parte de esa cifra corresponda realmente a la falta de empleo.

La condición de ama de casa tiene la proporción más alta entre las mamás de las y los 781 entrevistados en 1998: 426 (54,55%, Cuadro 12). Le siguen 183 comerciantes (sobre todo vendedoras en los mercados), 26 trabajadoras domésticas, 25 modistas, tejedoras, 22 obreras, 20 secretarias, 18 profesionales. 50 dijeron que no sabían qué hacían sus mamás. Como 23 de los estudiantes viven sin sus mamás (Cuadro 9), la diferencia de 27 casos podría corresponder a quienes no quieren hablar del tema. Las proporciones de estos oficios eran gruesamente las mismas cuando los estudiantes respondieron sobre las ocupaciones anteriores de sus mamás. Una ligera variación de la condición de ama de casa, de 58,64 % antes a 54,55% en 1998, indica la tendencia creciente de necesidad de un empleo para las mujeres más allá del trabajo en casa.

Cuando en el Cuadro 11 los estudiantes cuentan de la ocupación anterior de sus papás la condición de comerciantes, obreros, transportistas, trabajadores de construcción, electricistas gasfiteros, carpinteros y pintores se presentan en el mismo orden que en 1998, cuando respondieron las preguntas de la encuesta. No obstante, una observación debe ser consignada: 52 papás eran profesionales antes y sólo 31 seguían siéndolo en 1998. Lo mismo ocurre entre las mamás: en el Cuadro 13 puede verse que antes 42 de las mamás trabajaban como profesionales y en 1998 sólo 18, menos de la mitad. Si sumamos las cifras de papás y las mamás, la pérdida es del orden del 42 %. Se trata de un indicador de la crisis del capitalismo peruano de nuestro tiempo: profesionales despedidos de sus centros

de trabajo sin posibilidades de volver al circuito, desempleados repentinos, dispuestos a trabajar en cualquier cosa para mantener a sus familias.

Nacer y vivir en Villa: limeños, sobre todo

445 de las y los 781 estudiantes de la muestra (56,98%, Cuadro 14) declaran que han vivido siempre en Villa El Salvador. Como en el Cuadro 3, 135 dijeron haber nacido en Villa El Salvador, es posible deducir que los 310 restantes llegaron muy pequeños y en su memoria está grabada la idea de que siempre vivieron en Villa. De las y los 336 (43,02%) que no vivieron siempre en Villa, el cuadro 15 muestra que aproximadamente el 75 % ha vivido en Lima Metropolitana y el 25 % restante en los Andes y en la Amazonía. La experiencia limeña es por lo tanto, decisiva entre los estudiantes de la muestra.

Estudiantes que sólo estudian y otros que, además, trabajan

588 de las y los 781 estudiantes varones y mujeres (75,29%, Cuadro 16) se dedica sólo a estudiar y 193 (el 24,71% restante) estudia y trabaja. La proporción más alta de estos 193 estudiantes que trabajan se sitúa en el comercio (16,58%, Cuadro 17), seguida por la ayuda a los padres y familiares en su trabajo, servicios de limpieza, ayudantes en fábricas, ayudantes en construcción, ayudantes en carpintería, ayudantes en talleres de reparación, cobradores de microbuses, transportistas, trabajadores doméstico, ayudantes de cocina, mozos y meseras en restaurantes, empleados repartidores, ayudantes de sastres y costureras, agricultores, pintores, cargadores, estibadores, profesor de danza, guardianes vigilantes, 'griferos' y pescadores.

Lenguas que se hablan en Villa El Salvador

Son monolingües castellanos el 79,5 % de las y los estudiantes encuestados, el 54 % aprendido de sus papás; el 55,7%, de sus mamás y el 35,9 %, de sus abuelos (Cuadro 18). En contraste, hablan quechua sólo el 7,4 % de las y los estudiantes; el 42 % lo ha aprendido de los papás y las mamás y el 62 % de las abuelas y los abuelos. Interrogados por qué en Villa El Salvador los hijos no hablan la lengua de sus padres (Cuadro 19), las respuestas son múltiples, siendo la más importante «porque en Lima se habla castellano» (44,05%); «porque los padres no enseñan» (24,46%); «los padres no enseñan por temor o por vergüenza» (15,24%); porque a los hijos no les gusta o no les interesa (5,35%); porque en los colegios no enseñan (4,74%). En Lima y en las ciudades del país, el problema de la diglosia —dominio del castellano, sobre el conjunto de las 42 lenguas

amazónicas y dos andinas— no recibe atención alguna del sistema educativo oficial. En esas condiciones, el dominio del castellano se expande y multiplica, mientras las posibilidades de resistencia de las lenguas indígenas disminuyen.

Religiones y conquista de almas

715 de las y los 781 encuestados (91,55 %, Cuadro 20) se declaran practicantes de una religión: 88,39 % de ellos y ellas son católicos; 9,51 % son protestantes; 5,03 % evangélicos; 48% testigos de Jehová (Cuadro 21). De 66 no practicantes —44 hombres y 22 mujeres—, el 37,88 % (Cuadro 22) declara que no le interesa o no le importa esa práctica; el 12,12% sostiene que no es necesario practicar alguna religión para creer en Dios; el 10,61 %, que no cree o no es muy creyente; el 3,07 % afirma que la religión «es estúpida». 89,88 % de los papás (Cuadro 23), 90,01 % de las mamás (Cuadro 24) son católicos y católicas. 6,25 % de los papás y 8,95 % de las mamás son protestantes. Hay un porcentaje de protestantes ligeramente más alto entre los hijos que entre los papás y mamás. Las cifras revelan las tendencias de disminución del catolicismo y el aumento de la prédica protestante. Al 96,29% de las y los encuestados (Cuadro 25), le parece incorrecto el esfuerzo de los protestantes por ganar adeptos entre los católicos. Finalmente, sólo 34 de 781 estudiantes (4,35%, Cuadro 26) respondieron que sí sabían que en los cerros de Villa El Salvador y de Pachacámac se hacen ofrendas a los Apus o dioses andinos. El carácter clandestino y subterráneo de las religiones indígenas, como consecuencia del brutal dominio de la Iglesia Católica, aparece nítidamente.

Pobreza y caridad

El 58,51 %, 457 de 781 de las y los encuestados (Cuadro 27) ha sido beneficiario del programa del Vaso de Leche, pero sólo el 14,21% , 111 de los 781, (Cuadro 28) admite que su familia compra los almuerzos en los comedores populares. La diferencia de 44,4 puntos me parece muy alta. En un país de grandes contrastes entre los extremos de mayor riqueza y pobreza como Perú, los programas del Vaso de Leche y de Comedores Populares tienen un inevitable sello de caridad. Su existencia significa, en última instancia, un fracaso de la política y una opción de facilidad. En vez de redistribuir la riqueza y de crear empleos suficientes, los gobiernos prefieren distribuir una ayuda que no sirve en absoluto para resolver el problema sino sólo para paliar sus consecuencias[173]. No es fácil

173 Si tomamos en cuenta que el programa del Vaso de Leche fue propuesto e implementado por el gobierno municipal de Lima en manos de Alfonso Barrantes el líder mayor de la Izquierda Unida, en 1983, el problema es más grave de lo que parece.

admitir que se recibe la ayuda de caridad porque la vergüenza es un componente muy importante en la personalidad humana. Es menos difícil aceptar que se recibió esa ayuda en el pasado. Cuesta demasiado admitir que en el presente se está en muy mala situación. No tengo elemento alguno de juicio para suponer que quienes reciben el vaso de leche compran sus almuerzos inevitablemente en un comedor popular pero me preocupa esa diferencia de 44,5 puntos. Si se observa el Cuadro 30, 220 de las y los encuestados (28,17%) informan que su mamá ha participado en el programa del Vaso del Leche. No tiene sentido alguno suponer que una madre que participa en el Comedor Popular no reciba o no compre los almuerzos para su casa. En ambos casos, la diferencia de diez puntos hay que cargarla en la cuenta de lo que podría llamarse vergüenza de aceptar que se es pobre. El Cuadro 29 indica que 258, el 27 %, han recibido ayuda (víveres, ropa, útiles escolares) del Estado, la parroquia, el municipio, algunas ONG y otras instituciones. Los datos reunidos en el Cuadro 30 indican que una proporción muy alta de madres de las y los encuestados, 42,25 %, ha participado en los programas de comedores populares, vaso de leche, de promotoras de salud, de promotoras de un Programa No Escolarizado de Educación Inicial (PRONEI) o de promotoras de una Wawa Wasi (Casa de los Niños). Más allá de estos programas, 88 (11,26%) de las y los encuestados cuentan que sus madres han sido dirigentes de sus manzanas, grupos residenciales, Federación Popular de Mujeres de Villa El Salvador, FEPOMUVES, de su sector, de la Comunidad Urbana Autogestionaria de Villa El Salvador (CUAVES) y del Municipio. Sus papás (Cuadro 31) han tenido un índice de participación del 34,44 % en esas mismas instituciones.

Sexualidad

Las chicas y chicos de la encuesta son adolescentes de 15 a 19 años de edad. El 80, 92% de ellas y ellos creen que las chicas deben llegar vírgenes al matrimonio, pero hay diferencias entre ambos: el 87,9% de las chicas y el 70% de los chicos expresa ese deseo (Cuadro 33). Como en el último tercio del siglo XX ha habido una muy fuerte tendencia hacia la quiebra de barreras sobre todo religiosas para el ejercicio de una libertad sexual, yo esperaba que la exigencia de la virginidad prematrimonial tuviese cifras más bajas. Tal vez el temor al SIDA y las intensas campañas de la Iglesia Católica y las iglesias protestantes puedan explicar este fenómeno. Otra posibilidad es pensar que en Lima y particularmente en Villa El Salvador las primeras relaciones sexuales sean más tardías y se den después de terminar la secundaria. De otro lado, el 95,65% de ellas y ellos está de acuerdo con los programas de planificación familiar (Cuadro 34).

Música

457 de las y los encuestados (58,51 %, Cuadro 35) cantan. Se trata de un porcentaje que me parece muy alto. Esperaba que fuesen menos porque con la mercantilización de la música y la fabricación de ídolos se preparan los gustos de las personas. «Para qué voy a cantar si los artistas tales o cuales cantan mejor que yo», parece ser el razonamiento seguido. Es posible que con ese modo de pensar se consiga multiplicar el número de consumidores de música. Sólo 146 de los 781 (18,69 %, Cuadro 36) cantab junto con sus abuelos. Los 316 restantes de los que cantan, lo hacen exclusivamente con sus amigos dentro o fuera de casa. Cuando los padres y los hijos tienen preferencias musicales distintas y cuando la diferencia es vivida como una oposición grande o irreconciliable, crea una distancia profunda en el seno de la misma familia.

El género musical preferido es la balada, que recibe el 59,92% de preferencias (Cuadro 37) con una ventaja de 24 puntos para las chicas. Le siguen la salsa (58 %) y el reggae (21%). Luego, el rock (17,93%), preferido por los chicos con 8 puntos de ventaja sobre las chicas. Siguen el wayno cumbia o chicha (11,78%), el pop (9,99%) y el vals (9,48%) con tres puntos de ventaja en las chicas. Los waynos sólo tienen el 6,15% de las preferencias, y vienen después con porcentajes las variedades pasillo, saya, rock alternativo, merengue, carnavales, el festejo, música religiosa, ranchera mexicana, música clásica (0,38%) y los vallenatos. En conclusión, la música de fuera tiene mucho más aceptación que la música andina y/o criolla.

El Cuadro 38 muestra los gustos musicales por negación. El rock, la chicha y el wayno son los géneros que los chicos y chicas menos quieren (21%, 20% y 13,58 %, respectivamente). Le siguen con proporciones pequeñas los otros géneros: rock alternativo, reggae, vals, salsa, merengue, balada, música clásica, ópera, bolero, festejo, rap, pop, marinera, saya. Los gustos de los papás son muy distintos (Cuadro 39) porque el wayno es el género con preferencias más altas: 44,17%. Siguen, de lejos, el bolero (12,04%), el vals criollo (11,40%), la chicha (8,07%), la balada (7,81%) y la salsa (6,53%). El resto de géneros sigue después con preferencias muy bajas. Ocurre lo mismo con los gustos de las mamás: para ellas el wayno es más importante (41,40%, Cuadro 40), seguido, igualmente de lejos, por la balada (13,44%), el bolero (10,50%), el vals (9,09%), la chicha (8,71%) y la salsa (6,66%).

493 chicos y chicas (63%) no conoce a ninguno de los artistas de música criolla y andina que son residentes en Villa El Salvador. 249 (26%) conocen a los Hermanos Vásquez, sólo 45 (5%) a la Uqueñita y 16 (2%) a la Chalqueñita del Sur.

209 de los 781 chicos y chicas (26%, Cuadro 42) tocan algunos instrumentos musicales. Entre estos, los preferidos son la zampoña (36 %, Cuadro 43), la guitarra (28%) y la quena (20 %). Le siguen, en orden de importancia, otros instrumentos: órgano (8%), flauta, trompeta, pandereta, pinkullo, bate-

ría, cajón, etc. En la última pregunta respecto a gustos musicales, pedí que los chicos y chicas citaran tres canciones que son cantadas en todo el Perú, aparte del Himno Nacional (Cuadro 44). 33% piensa que es el vals criollo; 25 % que es el wayno y 22 % que es la salsa. Le siguen la chicha, (12%), la balada (12%), el rock (9%), el pop (7%) y el bolero (7%). En cada una de las aulas de clase con los 24 grupos de alumnos de quinto de secundaria, expliqué el sentido de la pregunta porque se trata de una de las más difíciles del cuestionario. ¿Hay una o más canciones conocidas por todos los peruanos y peruanas? ¿O seguimos siendo un país de fragmentos con un archipiélago de gustos? A pesar del buen dominio del idioma, de la explicación pertinente, la pregunta no fue suficientemente entendida. En Villa El Salvador, en Lima o en cualquier punto de los Andes y de la Amazonía los peruanos seguimos viviendo un fragmento de una nación sin unidad.

Radio, televisión y discotecas

La música es muy importante entre las y los adolescentes de quinto año de secundaria en cada uno de los 24 colegios nacionales y privados de Villa El Salvador. Corresponde a los programas musicales la preferencia más alta en las radios de Villa El Salvador: 85,92 % de las y los encuestados (Cuadro 45). Las chicas tienen 7 puntos más que los chicos. Vienen después, a gran distancia, los noticieros (9%), el programa cómico Los chistosos de RPP (8%), los de conversación (6%) y deportivos (2%). Radio Stéreo Villa es la más oída (46,86%, Cuadro 46) mientras que Radio Imperial, consagrada casi íntegramente a la música andina, es oída sólo por el 1,66 %. La preferencia de Radio Stéreo Villa se explica por la calidad de su música (40,20%, Cuadro 47). En Lima Metropolitana, Radio Panamericana, Studio 92 y 1160 tienen las mayores preferencias de las y los estudiantes: 35,47 %; 31,24%; 26,63% (Cuadro 48). Le siguen Radio Mar, Ritmo, Stéreo Villa, Radio Programas del Perú y Radio A: (19%, 18%, 13%, 13% y 10 %). Con porcentajes menores siguen otras radios.

En cuanto a los programas de televisión, las telenovelas tienen la preferencia mayor (43,53 %, Cuadro 49), destacando el interés de las chicas (57,88%) frente al 22 % de los chicos. Los talk shows siguen después (37,39%), destacando igualmente la preferencia de las chicas con 19 puntos de ventaja sobre el interés de los chicos. Un bloque de media tabla está compuesto por programas culturales y educativos (16,55%), Patacláun (16,39%), programas deportivos (15,49 %), películas (15,11%) y el programa de Magaly Medina (12,04%). Con porcentajes menores siguen los dibujos animados y otros programas. El canal 4 es preferido por el 69,65% de las y los encuestados (Cuadro 50), seguido por los canales 2, 13, 5, 9 y 7 a media tabla. El canal 45 de Villa El Salvador solo mereció el 2,43% de las preferencias. Entre los programas del canal 45 (cuadro 51), Tip Top y Caracolores son los que merecen mayor aten-

ción. El Cuadro 52 revela la opinión crítica y severa que los jóvenes adolescentes tienen del canal 45, que es de Villa El Salvador aunque su alcance corto incluye sólo parte del sur de Lima. Sus equipos de baja calidad y potencia, sus programas poco variados y aburridos son algunas de las razones que explican esa visión negativa. La pregunta: «¿Si tuvieras poder de decisión qué cambios harías en la TV?», fue respondida (Cuadro 53) sugiriendo más programas culturales y educativos (43,53%). Hay una contradicción entre este 43 % y el 16,65 % que en el Cuadro 49 manifiesta su preferencia por programas culturales y educativos. Es posible que sean críticos de los programas educativos de ese momento y que prefieran otros mejores. No tenemos modo alguno de saber si es o no así. Pero podría ser también que a la hora de expresar un deseo para el futuro los jóvenes pretendan aparecer más serios de lo que efectivamente son. La complejidad y seriedad del cuestionario podría haber sugerido una reacción como esa. A media tabla se sitúan las respuestas sugiriendo que pondrían menos programas de violencia y sexo (13%) y más de información y orientación para la población (13%), la eliminación de los talk shows (10%) y más entretenimiento (9%). Con porcentajes menores aparecen las propuestas de disminuir los programas racistas, sexistas, reducir el tiempo de los avisos comerciales y promover la producción nacional.

Escuchar música es la distracción favorita del 40 % (Cuadro 54) de las y los encuestados con 20 puntos de ventaja de las chicas sobre los chicos. En segunda línea aparece la práctica de algún deporte (fútbol y vóley, sobre todo) con el 34 %. Ver televisión (22%); bailar, ir discotecas y a fiestas (15%) y salir a caminar forman el bloque medio del cuadro. Leer sólo es una distracción para el 8%.

36 % de las y los encuestados afirma en el Cuadro 55 que no va a ninguna discoteca. Oasis (24%), Hollywood (22%), Kibarashi (12%), Jamaica (10%) y Emperatriz (9%) son las cinco grandes discotecas de Villa El Salvador preferidas por las y los encuestados. Le sigue una larga lista: La Peña, Reflejos, Bohemia, Imagen, Princes, Hueco, Caleta, Casuarinas, Boulevard, Fantasy, Buncker 2, Paraíso, Ranchito, La Noche, Las de San Juan, Acrópoli, Boglia, Botes, Caribeño, Las Dunas, Estilos, Impacto, Mamut, Sagitario, 4 Ases, Amnesia, Cocoliso, Clesis, Imagen II, Jíbaro, Pico Alto, Splash, Tornado, Las Palmeras, Aliens.

El Cuadro 56 muestra que Oasis es la discoteca preferida (27%), seguida por Kibarashi (10%), Hollywood (8%), Jamaica (6%) y Emperatriz (3%). Son mejores las que acabo de señalar por tener un buen ambiente, ser divertidas y amenas (27 %, Cuadro 57), por tener buena música (16%), por ser más seguras, tranquilas y sanas (12%), más conocidas y concurridas (7%), por ser limpias, amplias y elegantes (5%).

81% de las y los estudiantes encuestados no van a ninguna discoteca de Lima. (Cuadro 58) Los que sí van señalan a Calle 8, Botes, Boulevard y Mamut como las más importantes pero con porcentajes muy bajos, entre 2,56% y 0,64%.

El mejor equipo del fútbol peruano

El fútbol enciende adhesiones y pasiones que llegan hasta el extremo perverso de las barras bravas con su historia de violencia y muerte en Lima como en las grandes ciudades de Europa (los hooligans ingleses, por ejemplo) y América Latina. En Villa El Salvador el equipo más popular entre los estudiantes de quinto año de secundaria era en 1998 el Alianza Lima con el 40,72%, 318 de 781 estudiantes encuestados (Cuadro 59), seguido de muy cerca por el Universitario de Deportes que atrajo al 37%. Lejos, siguen el Sporting Cristal con el 10,88% y el Sport Boys con el 0, 51%. 26 de los encuestados no sabe o no responde.

Sobre racismo, identidades, limeñitud, orgullo de ser de Villa El Salvador y de ser peruanas y peruanos

Hay entre los estudiantes una clarísima conciencia de la existencia de una profunda división social entre los habitantes de Villa El Salvador. La pregunta del cuadro 60 fue formulada usando la noción sociológica corriente de clase social en los colegios y en los centros urbanos del país. El 63% de la muestra (493 personas) declara pertenecer a la clase media; el 27%, 214, se sitúa en la clase baja y el 2,3%, 18, se reconoce de clase alta. Sólo el 0,64% (cinco personas) dijo que no pertenecía a ninguna clase y el 2,5% (20) no dio ninguna precisión. 28 años antes de la realización de esta encuesta, Villa El Salvador no existía, era sólo un arenal. Los primeros en llegar a ocupar ese espacio eran pobres sin techo, expulsados de la gran Lima o de los Andes. En tan poco tiempo, las diferencias profundas de la sociedad peruana se expresaron con toda nitidez, aunque en el estereotipo limeño Villa El Salvador sigue siendo considerado como un pueblo joven o una barriada pobre.

La pregunta ¿hay racismo en Villa? fue planteada de modo neutro para no comprometer a la persona que responde. Para 478 estudiantes (61%, Cuadro 61) sí lo hay. El 39% restante dice que no. Cuando respondieron a la pregunta ¿te has sentido marginado (a) o discriminado (a)? (Cuadro 66), las proporciones cambian significativamente. El 81% responde que no. Cuesta confesar que uno es discriminado y es más fácil decir que el problema de la discriminación toca a otros y a otras. El yo y el nosotros se esconden detrás del ellos. Es más fácil hablar de los otros para evitar problemas que resultan de afirmar o negar proposiciones sobre procesos sociales de identidades débiles o inexistentes[174].

174 En mi libro *Al borde del naufragio* (Montoya, 1992) he mostrado el complejo proceso de las identidades en el Perú. Ana Uriarte, antropóloga y videasta, dirigió el video «¿Negra yo?» (1995) presentando la historia de una mujer negra de Barrios Altos que no se sentía negra ni aceptaba esa condición.

El 73% de quienes respondieron que sí hay racismo en Villa El Salvador afirma que el principal factor de discriminación es el color de la piel y la llamada «raza». El 38% cree que se discrimina a los pobres. Es pertinente retener la mirada en los casi 24 puntos de diferencia entre el 46% de las chicas y el 22% de los chicos que muestra el Cuadro 62. Ante el durísimo problema de la pobreza, chicas y mujeres en general son mucho más sensibles que chicos y hombres en general. La condición de provinciano es el tercer objeto de discriminación, con un 32%. Hablar el castellano con acento andino, tener apellidos indígenas o vestirse con polleras vienen después con porcentajes bajos. También queda registrada la discriminación a las mujeres y niños por diferencias en creencias religiosas, en el tipo de trabajo y en opciones sexuales.

Villa El Salvador es parte de lo que se llama Lima Metropolitana. Es uno de sus fragmentos urbanos recientes, surgido con enorme rapidez en los arenales del Sur. Más allá de esta unidad global, vivir en Villa El Salvador no es lo mismo que vivir en el centro de Lima o en Miraflores. 589 de las y los encuestados (75,42%) afirma que los habitantes de Villa El Salvador son discriminados por los limeños y limeñas (Cuadro 63). Sólo el 24,58% piensa que no. Como en el caso de la percepción de la pobreza, que acabo de mostrar, las chicas tienen una mayor sensibilidad para percibir la discriminación que sufren cuando chicos y chicas visitan Lima. Los 13 puntos de diferencia, que aparecen en el Cuadro 64 son suficientemente explícitos. Al explicar por qué la discriminación limeña contra los habitantes de Villa El Salvador, la respuesta más importante es «se sienten superiores, nos creen inferiores» (18%, Cuadro 65). Le siguen: «Dicen que somos pobres» (17,49%) y «Dicen que somos delincuentes y gentes de mal vivir» (16,81%); «No nos respetan, nos humillan» (10%); mencionan que Villa es «un barrio inferior, feo y sucio, una zona marginal» (9%); no somos tomados en cuenta (7%); «Dicen que somos ignorantes, incivilizados» (3,4%), «Por el color y la raza», (3,4%); «Dicen que somos serranos, provincianos, migrantes» (2,2%). Debemos guardar estas razones y cifras para ilustrar una dolorosa evidencia del Perú a comienzos del siglo XXI como un país escindido, fracturado. Este es el rasgo estructural más profundo. Sin el respeto por la condición de personas de cada uno de los habitantes de Lima y de los 28 millones de peruanas y peruanos no es posible vivir con un mínimo de tranquilidad y alegría.

Quienes admiten ser discriminados, 7% y 6% de las y los encuestados, señalan en el Cuadro 66 el origen provinciano de sus padres, el color de su piel y sus apellidos como razones más importantes. Como puede apreciarse, la distancia entre el 75% que afirma que hay racismo de los limeños y limeñas contra los habitantes de Villa (Cuadro 63) y el 6% o 7% de quienes declaran sufrir en carne propia ese racismo es muy grande. Aceptar que se es víctima del racismo significa admitir que se es menos que los demás. La mayoría prefiere no aceptar esa realidad y reconocerla sólo en términos generales como un problemas de otros.

Dos tercios de las y los encuestados (528, Cuadro 67) se sienten limeños y limeñas, teniendo las chicas una ventaja de 7 puntos sobre los chicos. Haber nacido en Lima (62,31%, Cuadro 68) es el argumento más importante. Identificarse con Lima es la razón ofrecida por el 20 %, habiendo una distancia de casi 9 puntos a favor de las chicas. Vivir en Lima es una respuesta del 9,66 %. De otro lado, no haber nacido en Lima es el argumento mayor para no sentirse limeña o limeño (30 %, Cuadro 69). «Todos somos serranos» y «Tenemos sangre de los incas» es la segunda razón (17%, en ambos casos). «No me gusta Lima», «Sólo nací en Lima» con 4,74% cada una es la tercera. «Soy de Villa El Salvador» y no de Lima es una afirmación hecha por el 3,56 %. «Los limeños son racistas, son creídos» es la última razón (3,16%).

La información recogida en los Cuadros 67, 68 y 69 es muy importante porque sentirse limeña o limeño es un modo de diferenciarse del resto del país y de sentirse, simple y llanamente, superiores al resto. Hijas e hijos limeños se sienten superiores a sus padres provincianos en general, y andinos en particular. Esta es una razón de fondo que contribuye a explicar el conflicto entre generaciones dentro de las familias de migrantes en Lima.

¿Hay diferencias entre los limeños y limeñas y los habitantes de Villa El Salvador? El 43,92% de los chicos y chicas, ambos en la misma proporción, afirma que son iguales (Cuadro 70). Quienes creen que hay diferencias sostienen que las limeñas y limeños tienen más dinero y mejores condiciones de vida (14,6%), que los limeños son creídos (12,8%), que «tienen más educación y cultura» (5,25%), que son de «clases sociales distintas» (4,1%) y que «los de Villa El Salvador son provincianos» (2%,3 %).

Ir de Villa El Salvador a Lima es ir de la periferia a la capital del reino. Hace 30 años el espacio comprendido entre las avenidas Abancay, Alfonso Ugarte, Paseo Colón, Grau, ribera del Rímac era conocido como «el Centro» porque los edificios del Palacio de Gobierno, Municipalidad, catedral, ministerios, oficinas principales de bancos y empresas, cines y teatros estaban allí. Hoy, todo cambió. Se trata sólo del «Centro histórico». Salvo la casa de Gobierno, la Municipalidad y la catedral y unos pocos ministerios, el resto se fue lejos, siguiendo el viejo patrón limeño de ocupación clasista del espacio. San Isidro, Miraflores, Monterrico, La Molina, Surco, son nuevos centros relativamente autónomos. Nuevas sedes centrales de bancos, empresas diversas y shopping centers marcan parte el rumbo de descentralización. En cierto sentido, Villa El Salvador es una ciudad dormitorio porque la mayor parte de su población económicamente activa, así como la de los conos sur, central, este y norte, sale a trabajar o a buscar trabajo en Lima. Gasfiteros, carpinteros, albañiles, jardineros, empleadas del hogar, personal de seguridad van todos los días a Lima. También van a Lima si quieren comprar objetos a buen precio. Gamarra es el centro de atención especial. Asistir a cinemas, estadios de fútbol, circos o al zoológico del Parque de las Leyendas y a visitar familiares, son buenas razones. El Cuadro 71 muestra la movili-

dad diferenciada a Lima, destacando el centro histórico, probablemente por razones de diversión.

37% de nuestros estudiantes encuestados va a Lima a comprar (Cuadro 72); 35%, a pasear (29% a visitar parientes y 9,92% a trabajar). Lamentablemente, no incluí en la encuesta una pregunta sobre el tipo de trabajo que los estudiantes realizan en Lima. Sólo es posible suponer que se trata de pequeños trabajos eventuales en servicios diversos.

Orgullos local y nacional

¿Cómo se sienten lo estudiantes de Villa El Salvador cuando van a Lima o a otro lugar dentro del Perú? 80,28% de ellas y ellos se sienten orgullosos de ser de Villa El Salvador (Cuadro 73). El 19,72% restante dice que no. La razón puede ser encontrada en la particularidad histórica del distrito de Villa El Salvador, mostrada en el Capítulo 6 de este libro.

El cuadro 73 ofrece una primera aproximación sobre el orgullo de ser peruano o peruana. ¿Hasta dónde es cierto el verso de un viejo vals: «Tengo el orgullo de ser peruano y soy feliz»? Una cuarta parte de las y los encuestados (25,22%) se siente orgulloso y orgullosa de ser peruano y peruana siempre, en cualquier circunstancia. Todo el resto siente ese orgullo momentáneamente, en determinadas circunstancias. La más importante es una victoria de la selección peruana en el fútbol (16,39%). No tuvimos en el Perú grandes victorias militares; nuestros grandes héroes fueron heroicos perdedores en guerras y batallas. Paradójicamente, muy pocos recuerdan al ganador de la guerra con Ecuador en 1941[175]. Quedan, en consecuencia, otras victorias menos importantes como las del fútbol, que desde 1970, van perdiéndose en las brumas del pasado. Sigue un segmento con el 14,60% que siente orgullo en los actos cívicos (ceremonias, ritos, grandes fechas, banderas, marchas militares, desfiles militares y escolares y patrióticos discursos). «Cuando el país progresa» es una razón que hace sentir muy bien al 10,76% de las y los encuestados. No hay detalles que describan ese progreso pero se trata, probablemente de carreteras, obras públicas, servicios eléctricos, sanitarios, de salud, telefónicos. Un 9,09% se siente orgulloso «cuando en el extranjero se habla bien del Perú». Un complemento de esa razón es el triunfo de peruanos en el exterior (4,99%). El «patrimonio cultural y el pasado histórico» es una buena razón para el 7,94%.

Hay una apreciable diferencia entre sentirse siempre peruano o peruana (Cuadro 75: 43%) y tener orgullo de ser peruano o peruana (Cuadro 74: 25, 22%). Mientras que el orgullo es compartido en proporciones iguales por chicos y chicas, 50% de los chicos se siente peruano y sólo el 38,88% de las

175 Si ustedes, lectoras y lectores no recuerdan o nunca supieron, el general victorioso de esa brevísima guerra fue el general Eloy G. Ureta, el último mariscal del ejército.

chicas. Se percibe, otra vez, una sensibilidad diferente. No se sienten peruanos las y los encuestados «cuando pierde la selección de fútbol» (Cuadro 75, 11,40%), cuando se habla mal del Perú en otros países (8,32%), cuando «hay violencia y terrorismo» (6,27%), cuando ven la delincuencia (5,89%) y cuando el país no progresa o se ve mucha pobreza (5,76%).

Lo dicho sobre identidades y orgullos muestra la fragilidad del Perú como nación.

Información sobre política

¿Qué interés tenían los estudiantes de último año de secundaria en 1998 en la política del distrito de Villa El Salvador? Más de dos tercios (Cuadro 76, 69,27%) no sabían lo que era la CUAVES. Sólo el 30% dijo que sí sabía. Se trata de un tema histórico clave de la historia de Villa El Salvador en los últimos 31 años. Sólo la mitad de ese 30%, 120 encuestados, 15% del total de la encuesta (Cuadro 77), sabía que la CUAVES era la Comunidad Urbana Autogestionaria de Villa El Salvador. 45 estudiantes creían que la CUAVES es «una institución que ofrece diversos servicios»; 31 pensaban que se trata de «una institución comunal»; cuatro dijeron que la CUAVES es «un lugar donde se hacen fiestas y espectáculos», y dos creían que era «un paradero» de microbuses. En efecto, luego de la crisis de la CUAVES, contada en el Capítulo 6 de este libro, su local fue arrendado a un grupo religioso protestante y luego es alquilado para fiestas y actos diversos. De otro lado, CUAVES es también un paradero en la esquina de las avenidas Velasco Alvarado y Central.

745 estudiantes (95,39%, Cuadro 78) dijeron que no conocían a ninguno de los dirigentes de Villa El Salvador. Diez mencionaron al profesor Galindo Santibáñez (director en 1998 del colegio particular y ex dirigente de la CUAVES). 7 dijeron conocer a Michel Azcueta, 2 veces alcalde de Villa El Salvador, 6 a María Elena Moyano y sólo 1 a Apolinario Rojas. En el cuadro 79 se encuentran las respuestas a la pregunta: ¿sabes quién fue Apolinario Rojas? 748 (95,78%) no sabían nada de él. Sólo 16 estudiantes (2,05%) sabían que fue un dirigente fundador de la CUAVES; cuatro dijeron que era un terrorista, otros cuatro que fue un buen dirigente y dos que fue «un dirigente corrupto». Apolinario Rojas, Michel Azcueta y María Elena Moyano son tres dirigentes históricos de Villa El Salvador. A la pregunta ¿quién fue María Elena Moyano? El 28% de la muestra (cuadro 80, 219 estudiantes) respondió que fue «una dirigente que luchó por Villa El Salvador»; 17% la recuerda como dirigente del Vaso de Leche; 9,73% como una heroína; 8,19% como una mujer que luchó por el Vaso de Leche; 4,74% como una dirigente corajuda y valiente; también el 4,74% como una mujer que luchó contra el terrorismo. 30 encuestados afirman que fue Teniente Alcalde de Villa El Salvador y sólo 4 la recuerdan como dirigente de la Federación Popular de Mujeres de Villa El Salvador, FEPOMUVES.

Interrogados sobre el futuro de la CUAVES, el 80,15% de la muestra dijo que no sabía (Cuadro 81). El 9,35% creía que trabajaría por el progreso de Villa El Salvador; 10% afirmó que desaparecerá.

A propósito de los elementos positivos de la gestión municipal de Michel Azcueta, 49,17% de las y los encuestados señala las obras de infraestructura vial y servicios básicos (Cuadro 82). Sigue, de lejos, el 17,41% con la limpieza y mejora del ornato. Vienen después, mejora y progreso de Villa (6,27%), apoyo a la educación y al deporte (6,27%), apoyo a organizaciones populares (6,02%), lucha contra la delincuencia (4,99%), lucha contra la pobreza y/o apoyo a los pobres (4,87%), buena organización y orden municipal (3,33%), reubicación de ambulantes (1,79%), promoción del empleo (1,28%) etc. Sobre los aspectos negativos de la misma gestión, el Cuadro 83 muestra un panorama más disperso de opiniones, pues la falta de seguridad ciudadana y el no combate a la delincuencia recibe el 27,27% de las respuestas y la deficiente limpieza pública y ornato y la falta de obras de infraestructura y de servicios básicos tienen cada una el 17%. Siguen la mala organización y falta de orden municipal (6,66%), poco apoyo a la educación y al deporte (4,10%), falta de reubicación de ambulantes (3,84%), no apoyo a los pobres (3,46%).

Sobre los partidos políticos, las opiniones son también muy dispersas y variadas: la más importante aunque con un porcentaje bajo es «No cumplen los que prometen», (Cuadro 84: 17,03%). Le sigue con 13,57%, «Lo que hacen no le sirve de nada a la población». Con un porcentaje parecido (13,19%) sigue la idea «perjudican al país, al pueblo»; luego «sólo defienden sus intereses, sólo buscan el poder» (9,60%). Prácticamente el 90% de los que responden con una opinión tiene una imagen negativa de los partidos; sólo aparece en el cuadro una visión positiva: «contribuyen al desarrollo del país» que corresponde al 9,60%. Las cifras son muy simples para mostrar de modo transparente la gravísima crisis del sistema político en el país.

Sólo 96 de los 781 personas encuestadas (12,29%) pertenece a alguna organización juvenil; el resto no. En esas condiciones no puede ser mayor el individualismo y más difícil el aprendizaje de normas colectivas útiles para el ejercicio y respeto de derechos ciudadanos.

Problemas

Según el Cuadro 86, la delincuencia es percibida por el 74,26% de los jóvenes estudiantes como el problema mayor de Villa El Salvador. Lejos, después, aparece en segundo lugar el ornato y la limpieza, con 35,50%. La pobreza sólo ocupa el tercer rango con 23,69%. La falta de infraestructura vial y de servicios básicos con un 21,13% y el desempleo con 16% siguen casi al final de la serie antes de la falta de apoyo a la educación y deporte (11,65%) y las malas autoridades municipales y la mala organización (10,50%).

En el Cuadro 87 la suma de los rubros falta de comunicación-comprensión, pleitos-conflictos familiares y falta de apoyo —falta de solidaridad— desunión y la separación de los padres y ausencia de uno de la pareja, por el denominador común que los atraviesa, se convierte en el problema más importante de las familias de las chicas y chicos encuestados con el 100%. La falta de dinero aparece en segundo lugar para el 71,57% en las familias de los jóvenes. Sólo en tercer lugar y a gran distancia aparece la falta de empleo y los problemas de trabajo con 19,46%. Interesa prestar atención al 1,41% que menciona el problema del pandillaje-alcoholismo-drogadicción.

Para el 71,45% de las personas encuestadas, en función del Cuadro 88, el problema personal más importante es el complejo «incomprensión - falta de cariño y de comunicación - problemas con los padres - Baja autoestima -timidez - inseguridad». Si se observa la información disponible sobre mujeres y hombres la diferencia es muy grande, porque el 85,31% de las mujeres da esa respuesta y sólo el 51,26% de los hombres. El privilegio de libertades para los varones y el excesivo control para las mujeres; en otras palabras, la desigualdad de trato por el sexo de los hijos podría ser el factor que explique esta diferencia. La falta de dinero sería el segundo problema para el 32,01%, cifra promedio que esconde una diferencia de 17,9% puntos entre los varones y la mujeres. Quienes tienen más libertades tienen más necesidades y requieren de más dinero. «Problemas con los estudios» aparece en tercer lugar con 27,53%.

Si se suman los rubros pobreza y desempleo, para el 95% de las y los estudiantes encuestados ese es el problema más importante del país, de acuerdo con la información ofrecida en el Cuadro 89. La delincuencia con el 49,68% y la violencia-terrorismo, con el 21,64% ocupan el segundo y tercer lugar.

En vez de ser fuente de amor y de comprensión, como el ideal católico presenta a la familia, esta es también una fuente muy seria de conflictos.

Si fueras presidente de la República

La pregunta «Si fueras presidente o presidenta de la República, ¿qué cambios importantes harías en el Perú?» mereció múltiples respuestas. El Cuadro 90 presenta la propuesta de promover el empleo como la más importante, con el 48,78%. Combatir la pobreza recibe el 34,06% y combatir la delincuencia, el 15,75%. Es, sin duda, de interés citar algunas otras propuestas que el cuadro ofrece: apoyar la educación, la ciencia y la tecnología (13,44%), no privatizar las empresas públicas (5,51%), más democracia, no al autoritarismo (1,92%).

Lo que he señalado al comentar el fenómeno del racismo ocurre también con la pobreza y la falta de empleo. No es difícil para los chicos y chicas considerar a la pobreza y a la falta de empleo como el problema más importante del país y promover el empleo como la tarea más importante para resolver los

problemas. Cuando se trata de hablar de los problemas de Villa o de sus problemas personales les es muy difícil admitir que ellos y ellas tienen problemas de pobreza y desempleo. Es siempre más fácil atribuir esos problemas a los otros que asumirlos como propios.

¿Y el futuro?

284 de los 781 estudiantes (36,36%) afirma en el Cuadro 91 que tiene muchas posibilidades económicas de seguir estudiando y 493 (63,2%) cree que tiene pocas. El Cuadro 92 presenta un largo listado de las aspiraciones de nuestras y nuestros encuestados. Ser profesional es la primera, con el 82,84% de preferencias, resaltando la diferencia de 18 puntos en favor de las mujeres (90 a 72). Casarse y formar una familia, es la segunda (31,75%). Ayudar a sus padres es la tercera (24,71%), con una diferencia de 8 puntos en favor de las mujeres (28,08% a 19,81%). Vienen después, tener trabajo (15,49%); vivir con comodidad, tener una casa, un auto (13,70%); viajar (13,44%); tener dinero - ser rico - progresar- surgir (13,06%); unión familiar - no separarse de la familia (8,71%), con una diferencia de cinco puntos en favor de las mujeres, 11% a 5%; ser comerciante - tener un negocio propio (6,79%); ser una buena persona - ser justo (5,51%); ser artista (4,99%); ser feliz (4,87%), etc.

377 de 781 (Cuadro 93, 48,27 %) creen que tienen muchas posibilidades de lograr sus aspiraciones; 400 (51,22%) creen que tienen pocas y cuatro no saben.

En los cuadros 91 y 93 el futuro no aparece para una mitad o para dos tercios de las y los encuestados. El panorama es más sombrío si se tiene en cuenta que muchos de los optimistas que creen tener muchas posibilidades de seguir estudiando o de realizar sus aspiraciones confunden sus deseos con la realidad. El drama del Perú aparece en estas cifras con toda su intensidad y dolor.

El Cuadro 94, último con los resultados de la encuesta, presenta una visión optimista: 453 de 781 (58%) creen que el Perú dentro de quince años será mejor que ahora; 197 (25,22%) suponen que será igual y sólo 131 (16,77%) consideran que será peor.

Juan Pérez Quispe: «No puedo ver a mi abuela»

Cuando las alumnas y alumnos del quinto año de secundaria del colegio particular Alexander Von Humboldt respondían de modo anónimo a la encuesta presentada en este capítulo, mis asistentes Pedro Jacinto y Carlos Baldeón y yo estábamos atentos a responder sus preguntas. Al fondo de una de las filas del aula, un joven de unos 18 o 19 años, a quien llamaré ficticiamente Juan

Pérez Quispe, había escrito como tercera repuesta a la pregunta 79, «Enumera tres de tus problemas personales más importantes», la frase «No puedo ver a mi abuela». Al verla pensé: el conflicto entre personas de diferentes generaciones aparece de modo transparente y podría ser el título del capítulo con los resultados de la encuesta. Terminada la sesión, le agradecí especialmente a Juan y conversé con él. Presento, a continuación, todo el cuestionario de 87 preguntas respondidas por él para conocer de quién se trata y, de paso, mostrar la encuesta en cada uno de sus detalles.

Se trata de un joven (1) nacido en Lima (2), que dejó en blanco el casillero sobre su edad, hijo de un padre supuestamente nacido en Lima (3) y de una madre que sería también Lima. Declaró vivir con su padre, su madre, y dos hermanos menores, de 37, 36, 11 y 07 años (5). Obrero es la ocupación de su padre (6) y su madre es secretaria (7); siempre vivió en Villa (8) y considera que pertenece a la clase media de Villa El Salvador (9). Dos personas de su familia han sido despedidas de sus empleos en los años 1997 y 1998 (10). Sólo se dedica a estudiar (11).

Ha sido beneficiario del programa del Vaso de Leche (12); su familia no compra almuerzos en el Comedor Popular de su grupo residencial (13); en los últimos dos años sus padres hicieron dos polladas (14). Su mamá nunca habría sido trabajadora voluntaria en un Comedor Popular, un comité del Vaso de Leche, promotora de salud de un PRONOEI (Programa No Escolarizado de Educación Inicial) o de una Wawa Wasi (15). Tampoco su padre habría sido dirigente de su manzana, de un grupo residencial, de su sector, de la CUAVES o del Municipio (16). Su mamá no habría sido dirigenta de su manzana, de un grupo residencial, de la FEPOMUVES, de su sector, de la CUAVES, o del Municipio (17). No ha recibido víveres, ropa o útiles escolares del Estado, de la Parroquia, del Municipio, de alguna ONG o de cualquier otra institución (18).

Juan Pérez Quispe no habla quechua, aimara ni ninguna lengua amazónica, pero sí afirma que habla inglés (19). Declara que sus padres y abuelos sólo hablan castellano y que no conocen ninguna otra lengua (20, 21, 22). Respondió a la pregunta: ¿por qué los hijos en Villa en Salvador en general no hablan las lenguas de sus padres?, escribiendo: «Porque sus padres no son mayormente de provincias» (23). No conoce los pueblos de origen de sus padres (24, 25).

Su padre y su madre son católicos (26, 27); no participarían en las fiestas patronales de sus pueblos (28); no creerían en los dioses andinos, Apus, Wamanis, Achachilas, Jircas, Pacha Mama (29, 30); también él es católico practicante (31). No le parece correcto «que los protestantes traten de convertir a los católicos y a los creyentes de otras religiones en mormones o Israelitas del Nuevo Pacto Universal, por ejemplo» (32). No sabe que en los cerros de Villa y Pachacamac se celebran ceremonias de ofrendas a los dioses andinos (33).

Canta (34) pero no toca ningún instrumento (35). Sus tres canciones preferidas son: la balada «Ojos negros» de Ricardo Montaner, un vals de Chabuca Granda, dejando vacío el espacio para el título de la canción, y el rock «Me estoy enamorando» de Pedro Suárez Vértiz (36). No le gusta ningún wayno (37); dejó en blanco la línea sobre su vals preferido (38); la tecno es la música que no le gusta (39); no canta con sus padres y abuelos (40). Contestó con un simple «no sé» a la pregunta 41: «Sin contar el Himno Nacional, enumera tres canciones, cualquiera que sea el género musical, que en tu opinión son conocidas y cantadas en todo el Perú». No conoce a La Uqueñita, a la Chalqueñita del Sur y a los hermanos Vásquez que son los artistas folklóricos y criollos más conocidos de Villa El Salvador (42). Dice que la balada es la canción que sus padres escuchan con más frecuencia (43, 44).

«Entre nos», «Milenio» y «Contrapunto» fueron sus programas favoritos en la televisión (45). No ve ningún programa del Canal 45 de Villa El Salvador (46, 47), es oyente y le gustan los programas de Stéreo Villa, una de las radios de Villa El Salvador (48). A la pregunta, «Enumera tres de los programas radiales en general que más te gustan y especifica, por favor, el nombre de la radio», respondió: «Desayuno musical», y en casillero de la radio escribió una palabra ilegible**.** Si tuvieras poder de decisión ¿qué cambios harías en la televisión? «Menos telenovelas, los programas de política en las tardes» (50).

Juan Pérez Quispe cree que no hay racismo en Villa El Salvador (51), siente que los habitantes de Villa no son discriminados por los limeños y limeñas porque «todos somos iguales» (52), y no ha sido marginado por el color de su piel, sus apellidos o por el origen provinciano de sus padres (53).

No sabe qué es la Comunidad Urbana Autogestionaria de Villa El Salvador, CUAVES (54) y no tiene referencias sobre ninguno de sus dirigentes (55). «¿Quién fue María Elena Moyano? Una mujer que buscaba derechos y ayudar a su pueblo» (56); no sabe quién fue Apolinario Rojas (57), tampoco sabe nada del futuro de la CUAVES (58). Sobre los aspectos positivos de la gestión municipal de Michel Azcueta, señala: «la asfaltación de pistas, un poco la limpieza de la basura» (59); sobre los aspectos negativos de esa misma gestión, responde: «no combate la delincuencia, la drogadicción que hay en diferentes grupos 5, 9, 8» (60). Cree que no hay familias ricas en Villa (61).

Escuchar música y el fútbol son sus distracciones preferidas (62); va a las discotecas «Kibayashi y Hollywood» (63), no sabe cuál es la mejor discoteca (64). No va a ninguna discoteca de Lima (65). ¿El mejor equipo de fútbol? «La U» (66).

Cree que las chicas deben llegar vírgenes al matrimonio (67), que los chicos no (68) y está de acuerdo con los programas de planificación familiar (69).

Se siente limeño (70), va tres veces al mes a Lima (71), al Rímac, para visitar a su familia (71). No cree que haya alguna diferencia entre los limeños y los de Villa (72). Se siente orgulloso de ser peruano con «algún triunfo o descubrimiento hecho por el ejército» (73). No deja de sentirse peruano en

ningún momento (74). Dice que se siente orgulloso de ser de Villa cuando va a otro lugar de Lima o del Perú (75).

Para Juan Pérez Quispe, los tres problemas más graves del país son: «corrupción, vandalismo y desempleo» (76). Tres problemas importantes de su familia son: «económicos, falta de comunicación, laborales, falta de cooperación» (77); los tres problemas más importantes de Villa El Salvador son: «delincuencia, basura y pistas» (78). Sus problemas personales más importantes son: «1) académicos; 2) con mis hermanos, peleas; 3) no puedo ver a mi abuela» (79).

Cuando termine la secundaria piensa estudiar, quiere ser oficial en la «Escuela de Oficiales», no sabemos si en el Ejército o en la Policía (80), pero por su admiración por el Ejército (73) es posible deducir que quiera ser oficial de este último. Declara tener muchas posibilidades económicas reales para seguir estudiando (81). Sus tres aspiraciones mayores en la vida son: «ser profesional, tener trabajo seguro, casarme» (82). Cree también que tiene muchas posibilidades de lograr sus aspiraciones (83). Imagina que el Perú será dentro de quince años «mejor que ahora» (84). Si fueras presidente de la República, ¿qué cambios importantes harías en el Perú? «Cambiaría a los políticos que dan vergüenza y no hacen nada, más trabajo, y combatir la delincuencia» (85). No pertenece a ninguna organización juvenil (86). Sobre los partidos políticos, cree que «buscan su propio interés económico olvidándose del pueblo en común». Puede ser pertinente agregar que la encuesta concluye con mi agradecimiento t «Muchísimas gracias por tu colaboración, estuviste chévere».

Como todos los jóvenes y como todas las personas, Juan Pérez Quispe vive en un mundo de contradicciones y es posible que en algunos casos confunda la realidad con sus deseos. Posiblemente para no parecer como un alumno mayor, dejó en blanco el casillero de su edad.

Si afirma «no puedo ver a mi abuela» es fácil suponer que vive también con ella, pero la abuela no aparece en la lista de personas que viven en su casa. Podría suponerse que como no la puede ver la ha borrado de su casa, por lo menos para la encuesta anónima. Afirma que sus padres son limeños (3 y 4) pero afirma que no conoce la tierra de su padre y de su madre (24, 25). De dos cosas una: o sus padres son limeños y no tenía por qué contestar con un no a la pregunta: «Si tu padre —tu madre— es migrante ¿conoces su tierra?, o, si contestó a la pregunta es porque efectivamente sus padres son provincianos y él no conoce sus pueblos. Los elementos de juicio que aportan sus 87 respuestas permiten suponer que Juan Pérez Quispe cayó en una trampa por su propio deseo de cambiar la realidad que no le gusta.

Si su padre es obrero y su madre secretaria (6, 7), su pertenencia a la clase media (9) aparece como una forzada identificación con su mamá y un evidente rechazo a la condición de su padre.

Cuando Juan Pérez Quispe responde a la pregunta: ¿por qué los hijos en Villa El Salvador, en general, no hablan las lenguas de sus padres? diciendo

«porque sus padres no son mayormente de provincias», comete un grueso error porque la propia muestra revela en el cuadro 8 que 684 de los 781 estudiantes, (87,6% de la muestra, son hijos de migrantes. Si él cree pertenecer al 12,8% restante, confunde la realidad con sus deseos. Otro error suyo es creer que no hay racismo en Villa (51). El 61% de los estudiantes encuestados dice que sí (Cuadro 61). El racismo es un componente fundamental de la sociedad peruana. Mucho más allá de la conciencia que las personas tienen o no de su existencia.

Si cita un vals de Chabuca Granda, sin dar el título, como su segunda canción preferida (36) y deja también en blanco el casillero sobre su vals preferido (38), Juan Pérez Quispe pone en evidencia, de un lado, la importancia social que él atribuye a la música criolla y, de otro, su poco interés real. Reconoce el prestigio que la música criolla tiene en Lima, pero no se trata de su música preferida. Si lo fuera, no habría tenido problema alguno en citar los títulos de dos valses.

Es pertinente también decir algo sobre el tema planteado en el rubro 41: «Sin contar el Himno Nacional, enumera tres canciones, cualquiera que sea el género musical, que en tu opinión son conocidas y cantadas en todo el Perú». Su respuesta simple fue: «No sé». Lo que como investigador de la realidad peruana yo quería era saber si los jóvenes al final de los estudios secundarios a fines del siglo XX tienen o no una visión del país como unidad y como conjunto. Recuerdo que cuando respondí un cuestionario de Abelardo Oquendo, Mirko Lauer y Mario Montalbetti sobre el estado de la cultura quechua en 1987, Mirko preguntó si ya era posible que en el Perú haya algunas canciones nacionales, en el preciso sentido de ser conocidas y cantadas en todo el territorio peruano. Dudé mucho en responder y me atreví a sugerir que, tal vez, el wayno «Adiós pueblo de Ayacucho» haya sido ya en ese momento algo así como una canción de todos los peruanos y peruanas. (Montoya, *La cultura quechua hoy*, 1987 c). Reconozco mi error. La encuesta con los jóvenes de Villa El Salvador en 1998 muestra que el Perú sigue siendo un país de fragmentos, dividido en partes aún enfrentadas, pese a que los encuentros de culturas en las fronteras son también ciertos[176]. Sólo el Himno Nacional sería una especie de canción nacional. En la medida en que es impuesta por todo el aparato oficial, no cuenta. Como todos los jóvenes del país, Juan Pérez Quispe no tiene una idea sobre el Perú y sus componentes. Vive su mundo, entre el rock y la balada. No le interesa el resto.

Si sus padres son migrantes y no puede ver a su abuela, declarar que sus padres oyen baladas con más frecuencia que otras canciones, no tiene sentido (43).

En conclusión, la encuesta revela un grave conflicto entre generaciones plenamente ilustrado por la frase «no soporto a mi abuela» y quien lleva la

176 Ver el libro *La cultura quechua hoy* (Montoya, 1987) y también el libro de Urpi Montoya Uriarte *Entre fronteras: convivencia multicultural, Lima siglo XX* (Montoya Uriarte, 2002).

peor parte en ese conflicto es la cultura quechua. Si embargo, es importante añadir que ese conflicto no compromete a todas las familias. El caso de Integración Ayllu, presentado en el Capítulo 9, muestra que existe un grupo, sin duda minoritario, en el que abuelos, padres e hijos comparten valores centrales de la cultura quechua y asumen el desafío de navegar río arriba y creer en una ilusión de vivir en una sociedad de pleno respeto a las diferencias culturales.

El conflicto cultural entre generaciones es uno entre muchos otros. Me parece pertinente relevar aquí que, más allá de las diferencias culturales y lingüísticas, las familias en Villa El Salvador viven el gravísimo problema de su división y fragmentación. Vuelvo sobre el Cuadro 9, fruto de la encuesta. El 48,27% de los estudiantes entrevistados vive con sus padres y hermanos; 28,68%, con sus padres y otros familiares y el 21,38% vive únicamente con el padre, solo con la madre, y sin ambos. Se trata de una proporción alta de estudiantes que vive con carencia de fundamentales afectos para desarrollar una personalidad sana. Si se toma en cuenta que muchas de las familias tienen serios problemas derivados de la pobreza, el machismo, las relaciones duales (sobre todo padres con otros hijos anteriores o paralelos a los hijos dentro del matrimonio), la proporción señalada, un quinto del total, podría ser más importante aún.

PARTE III

CULTURAS Y CAMBIOS

INTRODUCCIÓN

En los medios académicos, dos preguntas tan sencillas como cuántas lenguas se hablan y cuántas culturas hay en Perú, no han sido respondidas de modo unánime. Las distintas cifras que se dan, y la indiferencia de muchas personas frente al tema y problema, revelan la riqueza de la diversidad lingüística y cultural, la debilidad teórica en el manejo del concepto de cultura, y la casi ausencia de una visión de conjunto del país. Es urgente aproximarse a una visión global del Perú, independientemente del riesgo de cometer errores. También es urgente prestar la atención debida a las relaciones entre lenguas y culturas que están marcadas por un histórico proceso colonial de dominación. Hay una interculturalidad de hecho en las áreas de fronteras culturales, y una interculturalidad deseada, ideal, la ilusión de una educación bilingüe e intercultural, que se confunde con el sueño de ver algún día una relación de respeto y diálogo horizontal entre las culturas. Los espacios compartidos por estas son —sobre todo— de confrontación, pero también de encuentro. Incluir a los excluidos es la receta actual que ocupa el mismo espacio de la vieja propuesta colonial de integrar a quienes no eran miembros de la llamada sociedad nacional.

¿Hay una cultura mestiza en Perú? Plantear la pregunta me parece pertinente, y responderla es una necesidad para descolonizar el pensamiento peruano. La unanimidad en afirmar que la cultura peruana es mestiza, es un indicio suficientemente serio como para examinar el tema y descubrir que se trata de un gravísimo error teórico y político.

¿Se impone una cultura sobre otras únicamente por la violencia y el dominio? ¿Cambian las culturas sólo como consecuencia de las influencias externas? Me parece importante prestar atención a los encantos que la tecnología y los personajes de ficción de la cultura occidental tienen para ganarse la voluntad y complicidad sobre todo de los jóvenes de las culturas subordinadas. ¿No cambian las culturas por dentro, a través de sus propias matrices? Suponer que los cambios se deben sólo a factores externos es una fuente rica en errores. Me permito la libertad de citar a Mao Tse Tung, algo políticamente incorrecto en tiempos postmodernos, para plantear y entender este problema. El viejo Mao, gran pedagogo para exponer problemas teóricos complejos de modo sencillo, decía que una piedra y un huevo sometidos a una misma fuente de calor, producen resultados diferentes. De un huevo sale un pollo, y nada de una piedra. La conclusión de su razonamiento es muy simple: los factores externos sólo cuentan si es que las condiciones internas los toleran o permiten.

En esta tercera parte trato de responder a las preguntas aquí formuladas. En el capítulo 11, ofrezco un cuadro de 50 lenguas que los veintiséis millones trescientas mil personas hablábamos en Perú el año 2000, y presento obser-

vaciones críticas sobre el uso de la noción de interculturalidad a partir de la interesada visión del Banco Mundial. Una simple postal de la diversidad cultural del país —foto Bennetton de rostros con todos los colores— parece un gran hallazgo y esconde la voluntad política de no cuestionar el poder que las clases dominantes ejercen sobre las culturas medias o subalternas. En el capítulo 12 se encuentran los argumentos para dejar atrás la metáfora de la cultura mestiza entendida como una nueva cultura, «cultura hija» que resultaría de la cópula amorosa de dos culturas «papá» y «mamá». Se trata de una tesis colonial, políticamente conservadora con la que se trata de esconder el proceso de dominación cultural. Finalmente, en el capítulo 13, intento una posible explicación de los cambios culturales a partir de las potencialidades internas, del peso de la tecnología y la capacidad para inventar ficciones y personajes de ficción que tiene la cultura occidental, y de la habilidad para absorber y recontextualizar elementos tomados de otras culturas.

CAPÍTULO 11

TODAS LAS LENGUAS Y CULTURAS EN PERÚ

En Lima —capital de reino y centro más importante de inmigración dentro del Perú— se ven los rostros con los más variados rasgos biológicos posibles[177], se oyen varias lenguas, se celebran casi todas las fiestas patronales católicas e indígenas prehispánicas recreadas, así como de religiones extranjeras (mezquitas islámicas, sinagogas judías), se ven decenas de los llamados vestidos típicos, se encuentran casi todas las variedades musicales y gran parte de los platos de comidas regionales y locales. Esta descripción elemental corresponde a lo que fotográficamente se llama «ruralización de Lima» o, también, «conquista andina de Lima». Los indígenas no aparecieron en Lima sólo en los años cuarenta. Poblaron los valles de Lima antes de que llegaran los españoles. En el tablero urbano impuesto por Pizarro en 1535 se instalaron también caciques indígenas con ciertos derechos y a los llamados indios se les permitió vivir en las áreas marginales. Su presencia junto a los negros y a los españoles fue un elemento estructural de la nueva formación urbana del valle del Rímac. La migración existe desde el siglo XVI y a partir de 1940 sólo se multiplicó el número de migrantes andinos. El fenómeno de la diversidad cultural, o multiculturalidad o pluriculturalidad en Lima sólo es una muestra incompleta de la complejidad cultural del país. Las categorías diversidad, multi o pluri culturalidad describen una realidad donde hay más de dos culturas o más de dos lenguas[178].

Visión de conjunto de la diversidad, multiculturalidad o pluriculturalidad en el Perú

¿Cuántas culturas hay y cuántas lenguas se hablan en el Perú? A fines del siglo XX los peruanos y peruanas comunes y corrientes no se hacían esas preguntas; tampoco hubo en el mundo académico una respuesta más o menos clara y aceptada. Si las lectoras y lectores buscan en el libro *Perú en cifras* correspondiente a cada año, alguna información sobre la población de los pueblos indígenas en el Perú, sobre el número de lenguas que se hablan, so-

177 En una canción de la tradición criolla se habla de una «zamba china chola», mujer que sería fruto de una triple mezcla biológica: de blancos y negros, por zamba; de asiáticos (japoneses, chinos o coreanos), por china; y de blancos e indios (aimaras, quechuas) por chola.

178 En este libro y en mi libro *Muticulturalidad y política* (Montoya, 1998) multiculturalidad es sinónimo de diversidad cultural o de pluriculturalidad; lo mismo ocurre cuando se habla de la situación lingüística: diversidad lingüística, multilingüismo o plurilingüismo.

bre la cantidad de comunidades campesinas y nativas en nuestro territorio, podrán constatar que en sus centenares de cuadros y más de mil páginas, no hay simplemente nada[179]. Si por curiosidad leyeran el libro *La utopía arcaica*: *José María Arguedas y las ficciones del indigenismo* del escritor Mario Vargas Llosa, hallarían el párrafo siguiente:

> Sea positivo o negativo el juicio que merezca la informatización, lo innegable es que aquella sociedad andina tradicional, comunitaria, mágico religiosa quechua hablante, conservadora de los valores colectivistas y las costumbres atávicas ya no existe (Vargas Llosa, 1996: 335)[180]

Los dos ejemplos que acabo de citar revelan la gravedad del conflicto cultural no resuelto en el Perú. En materia de información y de los discursos que se elaboran sobre el país hay una sistemática exclusión del componente indígena. El Perú oficial tiene rostro blanco, habla castellano y una lengua extranjera; últimamente, inglés. En la televisión los rostros morenos, canelas, café con leche o llamados también «de color modesto» —que son la mayoría demográfica del Perú— aparecen para anunciar detergentes u objetos que sirven para la limpieza de las casas o como objeto de burla en los llamados talk shows y otros programas de la televisión basura. No son considerados como protagonistas sino cuando aparecen en las páginas policiales. Sobre centenares de horas semanales lo andino y lo criollo en la música solo disponen de muy pocas horas, en horarios sobre todo marginales (cinco a siete de la mañana). Para la clase política y los medios de comunicación, salvo escasísimas excepciones, el Perú es confundido con Lima, como en tiempos coloniales, y la democracia sería sólo un conjunto de elecciones presidenciales, parlamentarias y municipales cada cierto tiempo.

La visión de conjunto del Perú —todo su territorio, toda su población, todas sus culturas y lenguas— continúa siendo una deuda del mundo académico e intelectual con el país. Como Perú sigue escindido, también sus intelectuales y académicos se ocupan de algunos de los fragmentos a los que pertenecen o a los que quieren pertenecer con un agregado muy importante: por razones de conocimiento, la realidad es dividida en partes; de esa división nace una especialización, y de esta un mínimo interés por el resto o, simplemente, un no interés. Las múltiples invocaciones para un trabajo interdisciplinario no resuelvan el problema. Hay antropólogos especializados en la Amazonía que no Conocen o se interesan muy poco por los Andes; otros sólo centran su atención en los Andes y no Conocen la Amazonía ni lo que se escribe sobre ésta; otros buscan en lo urbano lo nuevo e importante y pierden de

179 Ver, por ejemplo: *Cuánto*, Webb y Fernández Baca y *Perú en cifras 1991*)

180 Puede leerse mi crítica a las tesis de Vargas Llosa contra Arguedas y los pueblos indígenas en mi libro *Elogio de la Antropología* (Montoya 2005, capítulo 15).

vista los Andes y la Amazonía. Si vamos más lejos, entre los especialistas en la Amazonía hay el interés en un sólo grupo indígena o a lo sumo en una familia lingüística. En el campo de la Historia ocurre lo mismo: además de las especializaciones temáticas, cada quien toma un parte del pasado y se interesa por el siglo tal o cual o el período tal o cual. Algo parecido acontece también en las otras disciplinas sociales. Si observamos en los hechos lo que se estudia y la manera como se estudia, la realidad es reconstruida sólo como una suma de fragmentos. Ninguna sociedad es o puede ser sólo un collage de fragmentos dispersos, tampoco un laberinto; parece, pero no es. ¿Y el conjunto? ¿Y lo que une mínimamente al conjunto? [181].

Una visión de conjunto supone una información global como punto de partida. Si no ha sido reunida, tenemos la obligación de elaborarla, de dar todos los pasos que podamos en esa dirección. Hasta 1997 no había un acuerdo sobre el número de culturas y lenguas en la Amazonía. ¿56?, ¿60?, ¿65? En varios de mis textos, me incliné por la cantidad de 56, hasta que tuve la oportunidad de ver y estudiar las cifras ofrecidas por Inés Pozzi Scott en su libro póstumo *El multilingüismo en el Perú* (1998). En el último trabajo de su larga vida, Inés Pozzi Scott, profesora emérita de San Marcos, ofreció 62 fichas con informaciones de primera mano reunidas por los antropólogos y lingüistas especialistas de cada uno de los pueblos indígenas de la Amazonía. Ese fue el mejor camino utilizado hasta ahora para tener una visión de conjunto de todos los grupos étnicos amazónicos. Inés Pozzi Scott presenta los datos y corresponde a cada lector o lectora la tarea de sumar, restar y dividir para elaborar los cuadros que uno desee y reflexionar sobre las tendencias que los datos revelan. En la página siguiente, presento un cuadro de un «Mapa de lenguas del Perú en el año 2000».

Desgraciadamente no tenemos información precisa y plenamente confiable sobre la cantidad de población que habla cada una de las lenguas. El espacio está abierto para controversias y discrepancias. Las cifras que aparecen en el cuadro sólo deben ser tomadas en cuenta como aproximaciones. El universo de 5,7 millones de personas que hablan 45 lenguas indígenas en los Andes y en la Amazonía en 1999 podría ser una cifra prudente. Desafortunadamente, no tenemos información precisa para saber cuántas de esas personas son bilingües o trilingües. La tendencia de mediano y largo plazo indica que el monolingüismo indígena tiende nítidamente a bajar en contraste con el bilingüismo (una lengua indígena más el castellano) que aumenta de año en

181 Decir que la realidad es una totalidad homogénea y plenamente estructurada o decir que en ella nada hay de unidad o estructura y el todo es sólo una suma de partes, un laberinto, o un collage es fruto de una atención exagerada e indebida a sus componentes básicos: sin un mínimo de cohesión la sociedad no tendría sentido; tampoco lo tendría si entre los elementos que la constituyen no hubieran conflictos, diferencias, tensiones y novedades buscando sus propios espacios y desplazando a los elementos ya existentes.

año[182]. Para el Censo Nacional de Población de 1993, las personas que hablan quechua serían sólo 3 millones 177 938[183]. La cifra es efectivamente discutible. Un argumento que me parece muy importante es que debido al fenómeno de la diglosia lingüística —dominación de una lengua de prestigio sobre otras dentro de un mismo país— muchas personas niegan que el quechua es su lengua materna[184]. Andrés Chirinos sostiene que la cifra de personas que saben el quechua «probablemente supere los 4 millones» (Chirinos, 1998: 456). La cifra de 4 millones 500 000 me parece prudente.

El Censo Nacional de Población de 2005 fue anulado por disposición del segundo gobierno del señor Alan García Pérez y se espera que un nuevo censo nacional sea hecho en octubre del 2007. Sostiene el señor Alan García Pérez que el censo de 2005 estuvo mal hecho y que sus resultados inflan las cifras de pobreza realmente existente en el país. Faruk Matuk, ex responsable de la Oficina Nacional de Información y Censos, defiende el censo que dirigió. Sostiene que ese argumento presidencial no tiene peso y que de lo que se trata es de cambiar las cifras para que después se diga que el gobierno aprista logró bajar la pobreza en algunos puntos. Si así fuera, se trataría de un caso lamentable, uno más de la frivolidad con la que se gobierna el país. Más allá de esa polémica entre los apristas y toledistas, desde la perspectiva antropológica debo señalar que el Censo Nacional de Población de 2005 es lamentable en materia de lenguas y culturas del país. Si el censo de 1993 ofrece información deficiente sobre lenguas, el de 2005 es mucho peor porque no ofrece ninguna. A los sabios responsables como el señor Matuk no se les ocurrió preguntar cuántas lenguas se hablan en el país. Para él y sus técnicos sólo cuentan las cifras de habitantes individuos. No importa cuántas lenguas hablen. Ojalá que en el nuevo censo se incluya preguntas sobre lenguas, monolingüismo, bilingüismo, trilingüismo, sobre números y variedades de comunidades campesinas y nativas, que nunca fueron tomadas en cuenta hasta ahora y que, aunque los técnicos internacionales y los gobernantes no lo crean, son útiles para entender el país e indispensables para formular políticas serias para resolver sus problemas.[185]

¿En qué situación se encuentran los 42 grupos étnicos pertenecientes a 16 familias lingüísticas en la Amazonía? De una atenta lectura del libro ya citado

182 En mi libro *Por una educación bilingüe para el Perú; ensayos sobre cultura y socialismo* (Montoya, 1990 a) ofrezco un capítulo con la información estadística sobre el bilingüismo, el monolingüismo y sus perspectivas.

183 Rodolfo Cerrón Palomino sostiene con razón que esa cifra, a la que debe agregarse 20 536 quechuahablantes que figuran por error del censo como aimara hablantes, «con toda probabilidad resulta conservadora» (Cerrón Palomino, 1998: 126).

184 En el Cuadro 34 del Censo de 1993, se dice por ejemplo en la nota al pie 1: «Excluye a la población que no declaró el idioma o dialecto materno aprendido en la niñez». (INEI, Censos Nacionales de 1993: 74)

185 El análisis del nuevo censo impuesto por el gobierno aprista supone un esfuerzo mayor de mi parte que queda pendiente para el futuro. Se impone un nuevo texto que analice la problemática indígena en todos los censos del país.

de Inés Pozzi-Scott se obtienen algunas cifras importantes para responder a las preguntas ¿Cuántas culturas y lenguas amazónicas se extinguen? ¿Cuántas están en proceso de extinción? ¿Cuántas tienen relativa estabilidad?, y ¿cuántas tienen su reproducción asegurada? El punto de partida de esta reflexión es muy sencillo: si se considera que los grupos humanos de menos de mil personas están en proceso de extinción, 18 lenguas y pueblos indígenas estarían condenados a desaparecer; 7, cuyas lenguas son habladas hasta por 3000 personas, estarían en peligro de extinción; 7, habladas hasta por 10 000 personas pueden ser por el momento relativamente estables; y, 7, habladas por más de 10 000 y hasta por 40 000 personas, podrían contar con una reproducción asegurada. Las cifras pueden cambiar si los criterios que se usan son modificados, naturalmente[186].

MAPA DE LENGUAS Y DIALECTOS DEL PERÚ EN EL 2000

LENGUAS	FAMILIAS LINGUÍSTICAS	NÚMERO DE DIALECTOS	POBLACIÓN QUE HABLA LA LENGUA	%
1. Castellano	1	3	20 619 000	78,40
2. Quechua	1	8	4 740 000	18,02
3. Aimara	1	2	526 000	2,00
4. 42 lenguas en la Amazonía*	12	49	315 600	1,20
5. Lenguas de colonias extranjeras				
. Japonés			45 000	
. Chino			15 000	
. Italiano			7000	
. Árabe			7000	
. Otros			25 400	
Subtotal	05		99 400	0,37
Total general de lenguas	**50**	**62**	**26 300 000**	**99,9**

* Amazonía, familias lingüísticas y grupos étnicos: 13 familias lingüísticas y 42 lenguas: I. Arahuaca: 1. Amuesha, 2. Asháninka, 3. Culina, 4. Chamicuro, 5. Machiguenga, 6. Nomatsiguenga, 7. Piro. II, Cahuapana: 8. Chayahuita, 9. Jebero. III: Arakmbet: 10. Arakmbet, IV. Huitoto: 11. Bora, 12. Huitoto, 13. Ocaina, V. Jibaro: 14. Achual, 15. Aguaruna, 16. Candoshi, 17. Huambisa, 18. Jíbaro, VI. Pano: 19. Amahuaca, 20. Capanahua, 21. Cashibo-Cacataibo, 22. Cashinahua, 23. Isconahua, 24. Mayo-Pisabo, 25. Mayoruna, 26. Nahua, 27. Sharanahua, 28. Shipibo-Conibo, 29. Yaminahua, VII: Peba Yagua, 30. Yagua, VIII: Quechua: 31. Quechua lamista, 32. Quechua del Napo, 33. Quechua del Pastaza, IX: Tacana: 34. Ese'Ejja, X: Tucano: 35. Orejón, 36. Secoya, XI: Tupi-guarani: 37. Cocama-Cocamilla, XII: Záparo: 38. Arabela, 39. Iquito, XIII. Sin clasificación: 40. Taushiro, 41. Ticuna, 42. Urarina.

FUENTES: Inés Pozzi Scott, *El multilingüismo en el Perú*, 1998./ Naciones Unidas, GEF, PNUD, *Amazonía peruana, comunidades indígenas, conocimientos y tierras tituladas.*/ Censo de Población de 1981, 1993./ Informaciones de Amelia Morimoto, Humberto Rodríguez Pastor, Giovanni Bonfliglio, Juan Abugattás, León Trahtemberg y cálculos tentativos del autor.

186 En el homenaje que la Universidad de San Marcos rindió a la doctora Inés Pozzy Scott, con ocasión de la presentación de su libro póstumo, presenté las cifras que acabo de citar y consulté a los lingüistas allí presentes, Rodolfo Cerrón Palomino y Luis Enrique López si a lo mejor mis cálculos podrían ser considerados pesimistas. Ellos dijeron que eran acertados.

Con otras fuentes, Carlos Mora y Alberto Zarzar en el libro de Naciones Unidas *Amazonía peruana, Comunidades indígenas, Conocimientos y tierras tituladas* presentan un cuadro con información puntual sobre 11 grupos étnicos ya desaparecidos entre 1950 y 1997, 18 en peligro de extinción, siete en situación de aislamiento («No contactados») y seis sobre los cuales no se tiene aún ninguna información (Naciones Unidas, 1997: 3)[187].

En función de lo anterior, sugiero volver a mirar el «Mapa de lenguas del Perú en el año 2000» y preguntarnos: ¿cuál habría sido el panorama multicultural en 1532?, ¿cuál podría ser la situación en el 2050? No disponemos de información precisa sobre lo primero y vale la pena correr el riesgo de adelantar una opinión sobre lo que podría pasar a mediano plazo a partir de las tendencias actuales. El pasado ayuda a explicar el presente y en el presente se decide lo que será el futuro que todavía no es y podría no ser. Es pertinente no perder de vista que entre los momentos del tiempo sólo el pasado y el presente fueron y son porque el futuro es sólo una ilusión. Cada quien llena esa categoría vacía con sus esperanzas, deseos y temores.

Por las lenguas que se perdieron es fácil deducir que en 1532 hubo más culturas y lenguas que ahora[188] y como sabemos que por lo menos 18 están ahora en un proceso inevitable de desaparición, la tendencia de largo plazo indica que el número de culturas será cada vez menor. ¿Se cumplirá el sueño de los ideólogos de los Estados nación de tener un estado, una nación, una cultura y una lengua? ¿Podrá la diversidad cultural resistir y mantenerse? Desaparecieron ya en los Andes peruanos el puquina, el uro; el tallán y el moche —de la costa norte— son también ahora sólo parte del pasado. Los primeros testigos de lo que ocurría en la Amazonía en el siglo XVI dan cuenta de muchos grupos étnicos más de los que ahora quedan; sin embargo, no hay modo de saber cuántos más con exactitud.

Para tener una visión de conjunto de la diversidad o pluralidad cultural en Perú, debemos considerar el conjunto de lenguas que las colonias extranjeras hablan en el Perú. Con cálculos aproximados, ofrecidos por investigadores especialistas es posible saber que 35 000 personas hablan el japonés (Amalia Morimoto), 10 000 el chino (Humberto Rodríguez Pastor), 5000 el italiano (Giovani Bonfiglio), 5000 el árabe (Juan Abugattás), 1000 el hebreo (León Trahtemberg) y unos 30 mil otras lenguas como el inglés, el francés, el alemán, etc[189].

187 Martha Hildebrandt dijo en el Congreso de la República, en setiembre 2007, que hay en la Amazonía entre 70 y 80 «lenguas» y que todas están en proceso de extinción. Probablemente no leyó el libro citado de Inés Pozzi-Scott y confunde lenguas con dialectos.

188 Se perdieron en la costa las lenguas moche, chimú, tallán; en los Andes el puquina y el uro del lago Titicaca, y muchas en la Amazonia.

189 El Censo Nacional de 1981, ofrece los datos siguientes: personas que hablan el alemán: 1892; francés: 2 363; inglés: 1378; italiano: 4062; otros europeos: 9443. Total: 23 861. *Censo 1981*, Cuadro Nº 22, elaboración de Giovani Bonfiglio.

Si las tendencias actuales se mantienen, es posible que en el año 2050 queden muy pocas culturas y lenguas. Como Cerrón Palomino, uno de los lingüistas que mejor conoce el quechua que se habla en siete países de América del Sur, creo que las lenguas indígenas se encuentran en grave peligro si las tendencias actuales se mantienen (conversación personal, en 1999). Los elementos nuevos del último tercio del siglo XX que contribuyen a fundar la hipótesis de una sustantiva reducción de lenguas son: el aumento importante de la alfabetización sólo en castellano; la revolución extraordinaria en los medios de comunicación, sobre todo, con la imagen, luego del impacto de la radio; el deseo vehemente de los pueblos indígenas para enviar a sus hijos a las escuelas con el explícito propósito de que aprendan a leer y a escribir en castellano, como un recurso para defenderse y como instrumento de aprendizaje. Salir del mundo de la oscuridad y pasar al mundo de la luz es la metáfora extraordinaria de la que se sirve el mito civilizatorio de la escuela[190]. La hipótesis contraria —reproducción de las lenguas indígenas— se funda de un lado, en la cantidad de la población y, de otro, en el interés creciente de las organizaciones indígenas por la educación bilingüe intercultural, uno de cuyos propósitos es la defensa y desarrollo de sus lenguas. Pero el combate es desigual porque desde la esfera política el Gobierno tiene un escaso interés en preservar la riqueza lingüística del país.

¿Cuántas culturas hay en Perú? Si se asumiese que cada lengua supone una cultura, tendríamos 50. Esa cifra nos conduce a un error inevitable. Ocurre que las 42 lenguas de la Amazonía corresponden a dos espacios geográficos y ecológicos distintos: la Selva alta y la Selva baja; entre 1000 y 2000 metros de altura la primera y bordeando cero metros, la segunda; sin ríos navegables, la primera; con ríos navegables, la segunda. Esta distinción es indispensable para pensar el tema de las culturas en la medida en que hay una correlación muy estrecha entre los recursos que la naturaleza ofrece para la vida humana y el aprovechamiento de esos recursos por parte de los grupos humanos o pueblos. Cada espacio ecológico plantea problemas y desafíos para los grupos humanos que deciden vivir en ellos. Las culturas humanas ofrecen respuestas a esos problemas y asumen esos desafíos. Carecería de sentido suponer que haya 42 modos diferentes de resolver esos problemas en la Amazonía. Distinguir dos gruesos bloques podría ser el camino adecuado. Lo mismo ocurre en los Andes, donde las respuestas culturales son distintas si se toma en cuenta las tierras situadas entre 3800 y 5000 metros de altura,

190 El texto siguiente resume lo central de este mito civilizatorio: «Porque somos quechuas, porque hablamos nuestra lengua y vivimos de acuerdo a nuestras costumbres y no sabemos leer y escribir, vivimos en el mundo de la noche. No tenemos ojos y somos desvalidos como los ciegos. En cambio, quienes saben leer y escribir viven en el mundo del día, tienen ojos. No tiene sentido quedarse en el mundo de la noche porque debemos progresar para ser como los que van a la escuela y tienen ojos. Yendo a la escuela abrimos los ojos, despertamos» (Montoya, 1990 a: 94).

donde los grupos viven principalmente del pastoreo de llamas y alpacas, y las tierras bajas, entre 2000 y 3800 metros, donde el recurso principal es la agricultura, principalmente sin riego. La cultura occidental criolla peruana que se expresa en castellano tampoco es un bloque homogéneo porque tiene dos grandes variedades históricas y diversas variedades dialectales. La primera corresponde a la cultura señorial hispano-europea de los siglos XVI-XIX (señores y siervos de hacienda articulados por la Iglesia Católica) y la segunda a la cultura del capitalismo propia de los siglos XX y XXI (mercado, competencia, costo y beneficio, valor individual como base de todo, etc). Ambas variedades coexisten aun en 2007 aunque los valores del mundo señorial están desapareciendo con gran rapidez en el mundo andino luego de las tomas de tierras y las reformas agrarias del siglo XX. Hay un castellano andino directamente influido por las lenguas quechua y aimara, como hay un castellano amazónico urbano influido por las lenguas indígenas de la región. Las versiones rural y urbana contemporáneas de la cultura occidental criolla poseen diferencias propias derivadas del peso de lo señorial medieval en pequeños pueblos tributarios de antiguas haciendas y al peso de los valores capitalistas en Lima y las grandes ciudades, sobre todo después de 1990, con la privatización prácticamente generalizada de la sociedad peruana gracias al notable impulso de la ideología neoliberal (Estado cero, mercado cien por ciento; salvo el mercado todo es ilusión).

En el altiplano peruano boliviano dos lenguas como el aimara y el quechua coexisten en las tierras altas y bajas. ¿Se trata de culturas distintas como son diferentes las lenguas? Sí y no. El tema es complejo y merece una atención mucho mayor.

Las colonias extranjeras en Perú, principalmente en Lima, (italiana, china, japonesa, árabe y judía) privilegian la reproducción y aprendizaje de sus lenguas, más allá de los espacios geográficos y ecológicos de sus países de origen. Por ese brevísimo recuento, podría suponer que hay en Perú diez culturas: una occidental criolla, con subculturas amazónica, andina y costeña y una limeña que manda sobre el conjunto del país; dos amazónicas, dos andinas quechua y aimara y cinco culturas pertenecientes a las colonias extranjeras mas importantes. Se trata de una cifra preliminar, tentativa, y hasta donde sé, esta sería la primera vez que un antropólogo se atreve a ofrecer una cifra.

La complejidad del mundo indica que una misma gran cultura como la occidental puede expresarse en varias lenguas como el inglés, francés, alemán, castellano, portugués como versiones nacionales con numerosas variedades dialectales y que pueda hablarse de algunas culturas que no tienen propiamente una lengua como en el caso de los gitanos.

¿Y la cultura negra? No hay en el país una lengua propia hablada por los negros. Las que hablaban los esclavos traídos de diversas regiones de África se perdieron. El debate está abierto sobre la existencia o no de una cultura negra y sobre la necesidad o no necesidad de una lengua para la existencia

de una cultura. Desde una perspectiva clásica, —la lengua es depositaria de la cultura, decía Sapir— no tiene sentido hablar de una cultura sin lengua, aunque es posible que en una misma lengua puedan expresarse diversas subculturas.

Lectoras y lectores se preguntarán ¿por qué considerar a las lenguas china, japonesa, italiana judía y árabe en este panorama de las culturas en el Perú si en principio son extranjeras? La razón es muy sencilla, las hijas e hijos de estos migrantes venidos al Perú en momentos diversos, nacidos en Perú, son simplemente peruanas y peruanos. En largos años de presencia, algunos elementos importantes de sus culturas se han recreado aquí y forman parte del Perú. El chifa es el nombre dado aquí a la comida china preparada con ingredientes nativos y que es parte del saber culinario en todo el país[191]. Un caso singular en todo el continente ha sido la elección de Alberto Fujimori, un ciudadano peruano y japonés, hijo de ciudadanos japoneses, como Presidente del Perú.

Oralidad y escritura

Cuando Atahualpa recibió la Biblia que el padre Valverde le entregó, la miró por los cuatro costados, la olió, la acercó a sus oídos y, finalmente, habría señalado su sorpresa: «No me dice absolutamente nada». Podría haber sido cierto que la tiró al suelo despertando la rabiosa reacción del fraile español. Esa historia revela la confrontación derivada de saber y de no saber leer y escribir, el drama de no entender ni aceptar las creencias religiosas de los otros, y el deseo vehemente de imponer a los otros sus dioses y creencias. Los españoles calificaron a los llamados indios de «ignorantes» por no tener un alfabeto. Pensaban que la escritura se confundía con un alfabeto y no era posible entonces que admitieran la posibilidad de otras formas de escritura como el kipu. Tampoco se interesaron por aprender a leer los kipus porque estaban convencidos de que no tenían nada que aprender de los «ignorantes» y «paganos», pero sí de enseñarles todo con la ilusión de convertirlos y civilizarlos.

La posibilidad de contar con un alfabeto permite enriquecer la memoria de una cultura, multiplicarla, y acumular conocimientos de modo ininterrumpido, rompiendo los estrechos límites de la memoria oral. En la historia de la cultura es decisivo el momento de invención de la escritura, hasta el

191 El chifa, o restaurante chino fue sobre todo limeño. Con el tiempo se está convirtiendo en una comida nacional, presente en toda la Costa, la Amazonía y los Andes. La contribución japonesa para valorizar los productos del mar y para enriquecer la tradición peruana de comida, es también importante, aunque por el momento, se trata de un fenómeno principalmente limeño. Es posible que en el futuro se expanda también por otras regiones del país.

punto que se justifica plenamente distinguir dos de sus grandes períodos: antes y después de la escritura. Poseer un alfabeto equivale a disponer de un recurso estratégico que funda no sólo una diferencia sino una desigualdad importantísima transformada en poder. Lo entendieron bien las clases dominantes europeas para reservarse el derecho de leer y escribir y privar a los hombres y mujeres corrientes de los pueblos de ese extraordinario hallazgo; lo entendió perfectamente la Iglesia Católica que monopolizó el saber intelectual y las posibilidades de reflexión durante, por lo menos, diecisiete siglos después de Cristo.

Cuando los indígenas del mundo entero descubrieron la escritura, la consideraron como un recurso mágico, un privilegio de dioses más poderosos que los suyos. El Inca Garcilaso de la Vega contó aquella preciosa historia de los indios de Pachacámac que escondieron detrás de una piedra la carta que el mayordomo enviaba a un encomendero en Lima, para que esa carta no viera que ellos comían dos melones, ni oyera lo que decían. Cuando el patrón leyó el texto escrito en presencia de los indios y les reclamó los dos melones que faltaban, huyeron despavoridos pensando que los españoles eran efectivamente unos wiracochas; es decir, dioses (Garcilaso de la Vega, Inca 1991: II, 624). Es indudable que la escritura tiene un gran encanto y parece mágica a quien no la conoce. Por eso, los hijos de la aristocracia indígena y los primeros mestizos hijos de ambas aristocracias como el Inca Garcilaso, tuvieron el privilegio de ir a unos colegios creados especialmente para ellos. Los otros, los «del común», fueron excluidos, con menos suerte que los pobres de Europa, a quienes por lo menos les quedaba el consuelo de salir de pobres yendo a los seminarios y volviéndose curas o monjas. Para Guamán Poma de Ayala y Titu Cusi Yupanqui, que no tenían el abolengo de Garcilaso, fue más duro; aprendieron sin ir a colegio alguno, clandestinamente, haciendo grandes esfuerzos porque estaban convencidos de que aprender a leer y a escribir era una necesidad, un recurso para defenderse y una especie de condición para tratar de cambiar el mundo en que vivían. Esa actitud es la misma entre los indígenas de la segunda mitad del siglo XX con una gran diferencia: la de hoy es masiva.

La diferencia existente entre las culturas fue percibida en términos de desigualdad, de poder, del privilegio de unos para sentirse superiores y de la humillación de los otros no sólo para ser maltratados sino también, lo que es peor, para sentirse inferiores. Esta es una herencia colonial del Perú que sigue en pie, a pesar del tiempo transcurrido, a pesar también de los muchos esfuerzos que los indígenas han hecho hasta ahora para cambiar su suerte, y de la poca fortuna que tuvo el indigenismo para cambiar la realidad vivida por los indígenas.

Relaciones entre culturas: diferencias, desigualdad, dominación

El conflicto es más importante que la armonía si observamos de cerca las relaciones entre las culturas. El punto de partida para abordar esta sección es el etnocentrismo propio de cada cultura para ver al resto sólo desde su propia perspectiva. En los nombres de los pueblos indígenas se encuentra la primera gran oposición entre pueblos de seres humanos y de no seres humanos o inferiores. El razonamiento inicial parece haber sido muy sencillo: seres humanos, nosotros; inferiores o no seres humanos, los otros. «Bárbaro» es el nombre que los griegos inventaron para denominar a los pueblos que no pertenecían a Grecia. Si en su origen significaba extranjero, ahora la palabra sirve, entre otras cosas, para hablar de «los otros», y calificar de «inferior» a un pueblo o a una persona. Runa, en quechua quiere decir ser humano; runa simi, nombre con que se conoce al quechua, sería —en consecuencia— lengua de los seres humanos. Piro, en la Amazonía, quiere decir también lo mismo: ser humano. Los otros, los awka runas u hombres del monte pertenecerían a un grupo inferior. En el quechua de hoy se distingue también a los «qawa llaqta», pueblos de afuera, con el inequívoco desdén de quienes se sienten superiores. Las distancias entre lo propio y lo extranjero habrían definido una de las primeras distinciones entre los pueblos. Si no hubiera sido así, no aparecerían en los mitos de origen de numerosas culturas en el mundo.

Entre los pueblos indígenas de similares grados de avance tecnológico y de relativa similitud demográfica de sus linajes y segmentos de linajes las razones de conflictos más frecuentes derivaban y derivan aún del rapto de las mujeres como un recurso inevitable para garantizar el equilibrio demográfico y del concepto de daño como razón para explicar la muerte, como ocurría entre los pueblos Shuar, Shuara, Aguaruna y Huambisa de la Amazonia ecuatoriana y peruana, conocidos en otro tiempo como pueblos «Jíbaros». Lo ideal sería que al interior de cada pueblo el número de hijos hombres sea igual al número de hijas mujeres, pero ocurre que biológicamente esa igualdad aritmética no es posible. Buscar mujeres ha sido y sigue siendo aún una tarea muy importante entre los pueblos para asegurar su reproducción. La leyenda del rapto de las sabinas en tiempos romanos ilustra muy bien lo que acabo de decir. Cuando el nivel tecnológico entre los pueblos es muy desigual y cuando las diferencias entre las cantidades de población son muy marcadas, se abre un espacio para la conquista, ocupación y sometimiento de unos pueblos por otros. Allí donde a la tierra se le atribuye un valor de propiedad, ésta se convierte en objeto de conquista. Las grandes guerras entre los seres humanos están ligadas a las disputas por territorios y ese viejísimo capítulo de la historia no tiene cuando terminar. Los kurdos constituyen una nación pero su territorio se encuentra dentro de los Estados de Turquía e Irak y no se sabe aún si algún día puedan formar un Estado propio. Tal vez, una de las consecuencias de la actual guerra de Estados Unidos contra Irak pueda ser el

reconocimiento de la autonomía de ese Estado. Los palestinos aún no pueden consolidar su propio Estado porque Israel y sus aliados no aceptan esa idea. Por su lado, los serbios hicieron una guerra de «limpieza étnica» para liberarse de los musulmanes y los albaneses.

El intercambio de bienes culturales más espontáneo que organizado entre pueblos distintos corre paralelo a los grandes enfrentamientos. Confrontación, necesidad e intercambio aparecen como dos caras de la misma luna. En América del Sur, los incas sometieron a numerosos pueblos distintos de los Andes y de la Costa. Sin sus excedentes agropecuarios, sus ejércitos, su tecnología y su superioridad demográfica no lo habrían conseguido. Intentaron someter a los amazónicos pero fracasaron. Las culturas y lenguas de los pueblos vencidos fueron sometidas y cuando se les presentó la oportunidad de liberarse de ellos, gracias a una alianza con los españoles, no dudaron en hacerlo. Esa alianza fue uno de los elementos para explicar la rápida caída de los incas. Poco sabemos de las relaciones entre las culturas antes de los españoles porque la historia oral y los monumentos físicos son insuficientes. No ocurre lo mismo con la gran confrontación entre españoles e incas de la que brota Perú como país porque los textos escritos, a pesar de que una mayoría de ellos defiende la versión española, son fuentes de primer orden para conocer lo que fue ese encuentro de culturas marcado desde el primer momento por la confrontación, la conquista y el sometimiento.

Cuando el 12 de octubre de 1492 Colón y sus tripulantes se encontraron con los indígenas del Caribe, cada uno de ellos y ellas tuvieron seguramente asombros sucesivos: la desnudez y los cuerpos cubiertos con extrañas cosas; los cabellos blancos y las barbas tupidas, en contraste con el color negro intenso y la ausencia de canas. Se hablaron entre sí pero sólo pudieron ver el movimiento de los labios y oír sonidos que no entendían. Las armas, los caballos y esas naves que flotaban como casas en el mar debieron haber sido considerados como atuendos mágicos de hombres de otro mundo. La ausencia de mujeres entre los españoles habrá sido también una sorpresa más. En 1492 todos los europeos se vestían y la desnudez humana era una característica atribuida a los primeros tiempos, en los dibujos de hombres primitivos. Colón y sus hombres extrajeron de la desnudez y de la austeridad indígena una primera conclusión que fue decisiva para el resto de la historia de América: la diferencia entre las culturas fue pensada en términos de desigualdad; es decir, de superioridad y de inferioridad. Entre la desnudez y el vestido existe la misma relación que entre lo crudo y lo cocido, o –lo que es lo mismo– entre la naturaleza y la cultura. «Nosotros, los cristianos somos superiores a estos salvajes», habría sido una frase posible. Nadie contó que la oyó, pero podría haber sido dicha. La elaboración refinada de los conceptos para justificar esa superioridad vendría después.

Los hombres y mujeres vestidos, con casas llenas de muchos objetos, con armas, tecnología diversa, con ciudades y grandes monumentos, que vivían

en territorios aztecas, mayas e incas, conocidos 26 y 40 años después, fueron considerados sencillamente como indios inferiores, del mismo modo que los primeros.

Después de la primera impresión visual y auditiva para percibir la diferencia y fundar la desigualdad, debió seguir el esfuerzo lingüístico para encontrar, o reinventar, las palabras que les servirían para designar a los otros, a los habitantes del nuevo continente. La primera fue 'indio', derivada del malentendido histórico inicial: Colón murió creyendo que había llegado a las Indias por otra ruta. Independientemente de sus diferencias, todos los hombres y mujeres de América fueron llamados indios. En esos tiempos a ningún español se le ocurrió preguntarles a ellos y a ellas no sólo cómo se llamaban sino tampoco cómo les gustaría que los llamasen, porque estas preguntas sólo han sido formuladas en el último tercio del siglo XX, a partir de la lucha de los pueblos indígenas para defender sus propias identidades.

A mediados del siglo XVI, los términos de la desigualdad para justificar la conquista en la supuesta inferioridad de los llamados indios ya habían sido reunidos. Los calificaron de «paganos», «infieles» «brutos», «bárbaros», «salvajes», «necios», «bestias», «sodomitas», «animales como los monos»[192]. Como puede observarse fácilmente todas son categorías negativas. No hay ninguna positiva. La palabra «natural» es, probablemente, la única designación neutra que no encierra desprecio alguno. Y debe ser por eso que hoy, en 2007, los quechuas del sur de Ayacucho, se llaman a sí mismos «naturales» en oposición a los vecinos, principales, señores o mestizos (mistis) descendientes de españoles[193].

La primera oposición con la que fue pensada la desigualdad desde 1532 en el Perú fue entre cristianos e indios (cristianos y paganos). O se estaba con el Dios cristiano «único y verdadero» o con el llamado «demonio». No hubo reconocimiento alguno para las creencias religiosas andinas. Ningún «indio» podía ser considerado cristiano. Conversos como Guamán Poma de Ayala se sintieron cristianos, pero nunca fueron reconocidos como tales a plenitud. Hasta ahora, no hay un santo «indio»[194]. La propuesta de humanizar a quienes aún no eran seres humanos, y luego cristianizarlos, impuso un modelo de cambio social y cultural sin permitir en los hechos que nadie que no fuera español pudiera ser considerado como un cristiano. La condición de

192 En el libro *Tratado de las causas justas en la guerra contra los indios*, de Juan Ginés de Sepúlveda, (1941) se encuentra una muestra completa de categorías reservadas para los llamados indios.

193 Esta categoría es preferida a la de Runa, que es propia de la identidad quechua en las provincias del sur andino, sobre todo en el Cusco.

194 Juan Carlos Estenssoro presentó en París su tesis doctoral *Historia sobre la evangelización en los siglos XVI y XVII,* texto rico y útil para conocer los términos de esta primera gran oposición entre cristianos e indios. (*Del paganismo a la santidad en el Perú*, Estenssoro, 2003).

cristiano a medias debe haber producido un enorme dolor entre los conversos que renunciaron a sus creencias en los dioses andinos y abrazaron la causa cristiana.

El valor de la superioridad que los españoles sentían sobre los indios se gestó rápidamente y fue una de las columnas que sostuvo el imperio colonial, que a fines del siglo XVI ya estaba montado en sus grandes líneas. Creyentes en el Dios único y verdadero, sintiéndose más inteligentes por tener un alfabeto para escribir y leer, puros por creer que tenían una sangre no mezclada (lo que era en ese momento un error monumental) , y poderosos por tener una tecnología militar más fuerte, los españoles se creyeron lo mejor y el único modelo a seguir para los «indios» a quienes consideraron creyentes en el demonio, ignorantes por no saber leer y escribir, inferiores por tener una sangre distinta y débiles por tener una tecnología considerada inferior.

La apropiación de los tesoros, minas, tierras, mano de obra de los llamados indios y el monopolio del comercio fue la segunda gran columna (material productiva y comercial) para forjar el imperio colonial. Sobre ambas bases se formó una sociedad de clases en la que los españoles reservaron para ellos la condición de señores terratenientes y comerciantes de gran poder y convirtieron a los llamados indios en siervos o prácticamente esclavos. En la vida cotidiana esta estructura de clases fue percibida a través de una lectura eminentemente étnica: cualquier persona en la sociedad colonial de los siglos XVI y XVII sólo podía ser español, criollo, indio aristócrata, indio del común, y negro. Los amazónicos, llamados «chunchos», sencillamente no fueron tomados en cuenta. No había ninguna otra posibilidad.

Vivir varias culturas: espacios de confrontación y de encuentro

La vida cotidiana en países de fuerte composición multiétnica como Perú, Ecuador, Bolivia, Guatemala, o México está atravesada por el conflicto y el encuentro de culturas, al mismo tiempo. Es probable que todo individuo, mujer u hombre, nacido en Perú tenga una y muchas experiencias, directas o indirectas, en Lima o en provincias, con personas que hablan una lengua indígena, que no conocen el castellano o lo conocen poco o muy mal, que se visten de modo diferente y que tienen modos distintos de ser, de sentir, de pensar, de emocionarse y hasta de caminar. La pluriculturalidad en el Perú es parte del aire que respiramos, es lo que siempre vemos y no nos llama la atención, lo que parece que siempre fue así. Más allá de un pequeñísimo sector del mundo académico, hablamos de este componente nacional cuando los extranjeros que visitan el Perú manifiestan su extrañeza por la discriminación racial y social que perciben en el aire y a flor de piel; que las gentes comunes y corrientes del país no ven ni sienten. Buena parte de los jóvenes profesionales que salen becados en busca de un postgrado descubren fuera que el componente

indígena no sólo existe sino que, además, es muy importante. ¿Cuántos peruanos han descubierto los waynos en Paris o en Nueva York? ¿Cuántos otros reconocen tardíamente sus orígenes andinos y hasta recuerdan que «hablan un poco de quechua, todavía»? y ¿cuántos otros siguen teniendo vergüenza de sus orígenes indígenas a pesar de los rasgos biológicos andinos o amazónicos en sus rostros?

Las relaciones interculturales no son neutras. Cuando un limeño miraflorino conversa con un gasfitero migrante andino que va a su casa para reparar una cañería cualquiera, entre ambos —ciudadanos peruanos, cada uno con su respectivo documento de identidad, DNI— hay diferencias históricas y presentes profundas, más inconscientes que conscientes. Una primera es el dominio del castellano. Al migrante andino le corresponde hacer el esfuerzo de hablar el castellano para entenderse con los otros peruanos mientras que al limeño no se le ocurre la idea de aprender una lengua indígena porque nadie le ha enseñado en colegio alguno, ni en ninguna otra parte, que las lenguas indígenas son importantes y que sería útil aprender alguna de ellas. El Perú es un país donde la gente se burla de los indígenas que hablan mal el castellano que es una lengua extranjera –como el inglés o el chino– para toda persona que habla otra lengua materna; pero esa misma gente ve con simpatía, con mucha simpatía, a los turistas gringos que hablan igualmente mal el castellano. Suaves con los blancos de fuera y duros con los indígenas de dentro: este es uno de los rasgos de la esquizofrenia peruana en materia cultural, peruana, en particular y, hasta cierto punto, latinoamericana, en general. Una segunda, es el grado desigual de seguridad personal entre ambos. El miraflorino se mueve y actúa como dueño no sólo de su casa, sino del mundo entero. El migrante andino ve el mundo desde abajo, y no se siente seguro de sí mismo, salvo si se convierte en un empresario de éxito.

Peruanas y peruanos vivimos la multiculturalidad de dos modos: el primero es directo por residir en zonas donde se hablan dos, tres o cuatro lenguas. En este caso todos los indígenas son necesariamente bilingües o trilingües y sólo una parte de los no indígenas conoce alguna de las lenguas indígenas. En Puno y alrededor del Lago Titicaca hay peruanas y peruanos que hablan castellano, quechua y aimara, con grados diversos de dominio del castellano. Lo mismo ocurre en la Amazonía central del país donde los asháninkas además de su lengua aprenden el castellano y también el quechua, o más al norte —cerca de la frontera con Ecuador— donde los indígenas hablan su lengua materna, y aprenden el castellano. Podría decirse casi lo mismo en ciertos contextos de migrantes andinos en Lima, en alguno de los Conos Norte, centro o Sur en los cuales el castellano se impone de modo creciente y masivo y el quechua o el aimara siguen hablándose en los mercados, y en las casas, con los abuelos, aunque cada vez menos. Cuatro son los puntos de encuentro y conflicto más importantes de la multiculturalidad en Lima: los mercados, las casas de las capas altas y medias, los lugares de trabajo en las

áreas de servicios y de la producción y los cuarteles del Ejército, sobre todo, y también de la Marina y la Aviación.

Las llamadas «paraditas» en los cuatro puntos cardinales de Lima, así como en todas las ciudades de la Costa, de los Andes y de la Amazonía son los centros más importantes de habla indígena en las ciudades. En el comercio de alimentos diversos y de comidas han encontrado las mujeres andinas el espacio más cómodo y rentable, tanto para sobrevivir —todas— como para vivir en mejores condiciones, no muchas. Personas que no fueron nunca a la escuela aprenden en el trabajo las cuatro operaciones aritméticas para defenderse y no ser engañadas, y todo lo que necesitan para comprar y vender con la ganancia comercial más alta posible. Trabajan a veces con sus esposos y siempre con las hijas e hijos mayores mientras los pequeños van al colegio «para que no sean como nosotros y abran los ojos». Hablan en quechua entre ellas y con los clientes tanto en castellano como en quechua. Hacen grandes esfuerzos para aprender bien el castellano, no sólo para defenderse sino también para hablar con sus hijos que vuelven de las escuelas y las calles con un castellano bien conocido y pronunciado.

No hay casa familiar alguna de las clases altas y medias de todas las ciudades del país que no tengan por lo menos una empleada de origen andino. La mayoría comienza trabajando sólo por la comida, el techo y la posibilidad de ir a un colegio. Es ahí en la vida diaria de familias urbanas, muchas de ellas de origen igualmente andino, donde las mujeres de origen indígena viven y sufren el drama de la interculturalidad: mal trato, discriminación, abuso sexual. En contraste con ese dolor, hablar mejor castellano y aprender a cocinar de acuerdo con los patrones urbanos son dos recursos esenciales para el futuro de sus vidas, que todas ellas imaginan viéndose libres de la condición de domésticas. Los relatos de Julia Garrido en el Capítulo 2 de este libro son un ejemplo. En casos, sin duda minoritarios, algunas empleadas domésticas reciben buen trato y son respetadas por los dueños de las casas en que trabajan.

Cuando el capitalismo dependiente en el Perú requería aún de una mano de obra relativamente importante, los obreros de origen andino fueron un contingente significativo dentro del sector industrial y comercial de Lima y de las grandes ciudades. Después de la gran represión laboral que siguió al paro nacional de 1977, miles de obreros —dirigentes medios y de base de origen andino, en primera línea— fueron expulsados de sus centros de trabajo y nunca más repuestos. Fue el caso de Apolinario Rojas, —uno de los dirigentes de la rama textil de la industrial limeña, nacido y criado en la Comunidad de San Pedro de Casta, en la sierra de Lima— que fue el dirigente más importante en la formación de la Comunidad Urbana Autogestionaria de Villa El Salvador, CUAVES[195], presentado en el Capítulo 1 de este libro. Hoy, luego del gran im-

195 Sobre el contraste entre obreros costeños criollos y serranos. Ver el libro *Ser obrero es algo relativo: obreros, clasismo y política* de Jorge Parodi (1986).

pulso del capitalismo en el Perú, los obreros que quedan en la industria han perdido su estabilidad laboral —derecho ganado en múltiples batallas— y se vuelven cada vez más eventuales. Ya no hay ahora en el sector industrial y fabril espacio para los migrantes andinos recién llegados a Lima. Sólo les queda la condición de desempleados o subempleados dentro de lo que se llama ahora la «informalidad».

Una vez que el crecimiento urbano de Lima se afirmó después de 1940, los migrantes puneños que trabajaba en el sector de servicio de limpieza de las calles de la ciudad, coparon el sector, se organizaron, lograron su estabilidad laboral y si no se era de Puno era muy difícil conseguir un empleo allí. Con los tiempos neoliberales, la estabilidad laboral está siendo borrada del mapa y equipos de mujeres de orígenes diversos —también andinos, pero en menor cantidad, contratadas por empresas privadas llamadas «services» por menos de tres meses, sin derechos de salud, seguridad social ni sindicales— han reemplazado a los puneños varones de antes. Ese es el patrón laboral de hoy: planillas de trabajadores pagados por empresas ajenas a las fábricas, a los ministerios o a las universidades. Lo mismo ocurre con los miles de trabajadores eventuales del nuevo sector llamado «de seguridad», que es parte de la política de enrejar Lima y las grandes ciudades para protegerlas de la violencia que crece y se multiplica. Allí tienen espacios los andinos que salen del ejército como licenciados con habilidades para usar armas, para matar, y para atacar físicamente a quienes se les ordene.

El ideal de servir a la patria por la fuerza, a través del secuestro de los jóvenes en edad de ir al Ejército, cazados como ladrones o delincuentes en las calles y en el campo a través de las llamadas «levas», y también del deseo voluntario de algunos, sitúa a los jóvenes varones indígenas en la primera línea de fuego en el reciente conflicto de 1995 con el Ecuador. En los cuarteles del Ejército peruano cercanos a la larga frontera norte, los soldados son jóvenes de 16 años salidos principalmente de las comunidades nativas amazónicas, algunos con serias dificultades físicas para cargar las pesadísimas ametralladoras antiguas. Los rostros de los soldados del ejército y de los demás cuarteles de las fuerzas armadas son exclusivamente indígenas andinos y selváticos, de un lado, y populares urbanos de otro. Ese es el único lugar en el cual la noción de patria se confunde en los hechos con el pueblo. Lo trágico de la historia es que esa identificación se conseguía principalmente a través del secuestro y sólo excepcionalmente a través de la decisión voluntaria de los jóvenes. El irónicamente llamado Servicio Militar Obligatorio, fue tal sólo para los llamados indios y para los jóvenes de las capas populares urbanas sin recursos para evitar que fueran secuestrados. Este es el patrón colonial que continúa inalterado, aunque felizmente cuestionado en los últimos años[196].

196 En España se adoptó el histórico acuerdo de contar con sólo un ejército profesional, liberando a los jóvenes de la obligación de servir en el ejército. Felizmente, lo mismo ha

Del mismo modo que los pobres de la Europa medieval tenían el consuelo de ir a los seminarios y conventos para comer, tener un oficio y salir de pobres, los jóvenes indígenas amazónicos y selváticos tienen en el Perú la posibilidad de ir al Ejército para aprender a hablar castellano, tener alimentación asegurada por el tiempo que dure su servicio a la patria y aprender un oficio (chofer, carpintero, herrero, músico de una banda, etc.). Para algunas familias urbanas los colegios militares y los cuarteles tienen el encanto de ser lugares a los cuales se envía a los hijos para que aprendan la disciplina, se hagan hombres y corrijan sus posibles desviaciones[197]. Lo dicho hasta aquí no niega, de ningún modo, que entre los voluntarios y aún entre los reclutados por la fuerza haya jóvenes patriotas dispuestos al sacrificio para defender al Perú.

Si bien es cierto que los espacios dentro de una república constitucional como el Perú están formalmente abiertos a todos los ciudadanos y ciudadanas, ocurre que en la realidad la regla ideal no se cumple sino en parte. No hay restricción alguna para que nadie que pueda pagar su pasaje no sea admitido en un bus o en un microbús. Pero hay discotecas limeñas en las que los jóvenes de apariencia indígena o popular urbana no pueden entrar, pese a tener el dinero necesario para pagar su consumo. La norma no está escrita ni acordada en ninguna parte, pero los dueños se sirven de un cartel que dice «la casa se reserva el derecho de admisión». «¿Por qué?» «Son ordenes superiores». Y no hay nada más que discutir[198].

Los espacios urbanos en las grandes ciudades y metrópolis son múltiples, variados y de acceso diferenciado. Los grandes shoppings, centros comerciales y culturales importados de Estados Unidos se están generalizando en todas las capitales de América Latina y otras ciudades grandes. Están pensados sobre todo para las capas de altos ingresos y para parte de las capas medias que aunque estén muy venidas a menos y empobrecidas por los reajustes estructurales del capitalismo neoliberal, siguen con interés más cultural que comercial esta novedad. Los pobres de los tres Conos de Lima no tienen espacio alguno en un shopping como el Jockey Plaza

sido aprobado en Perú. El reclutamiento obligatorio empleado por el Ejército fue sin duda copiado por Sendero Luminoso que hizo lo propio con muchos jóvenes estudiantes de colegios en Ayacucho, de jóvenes en comunidades campesinas y entre los indígenas asháninkas de la Amazonía central del país.

197 Hay también otra razón para que algunos jóvenes se presenten de voluntarios en el Ejército: para poder entrar desde abajo a la escuela de oficiales. Parece que esta puerta está casi cerrada. Uno de los últimos casos conocidos es el del general Velasco Alvarado, que con un golpe militar derrocó al presidente Belaunde en 1968 y gobernó hasta 1975, año en el que fue derrocado por otro golpe militar dado por quien fue ministro de su gobierno, el general Morales Bermúdez.

198 En los últimos tiempos se van adoptando algunas tímidas medidas contra el racismo, multando y cerrando un par de discotecas y abriendo la posibilidad de castigar los excesos racistas de instituciones y personas. Se trata de pequeños pasos adelante que deben ser saludados.

de Monterrico. Un cuerpo de agentes de seguridad de numerosos services debe tener instrucciones precisas para actuar sobre las personas con rostros modestos o indígenas que no están en condiciones de comprar objetos norteamericanos con precios norteamericanos, ante el más leve movimiento sospechoso. En el otro extremo, en los campos donde se realizan los grandes espectáculos de música para las capas populares de los tres Conos de Lima —andina, chicha (costeña, andina y amazónica), rock, tekno, etc.— no se ven nunca a los jóvenes de capas altas y medias que frecuentan los bares y discotecas de Barranco o Miraflores. Hay, en consecuencia, espacios de accesos prácticamente exclusivos en función de los ingresos y los colores de los rostros. Las relaciones étnicas y de clase siguen marcando diferencias profundas por debajo de apariencias que inducen, erróneamente, a suponer que la eliminación de las fronteras sociales y culturales es una característica de la llamada globalización. El shopping en sí no es en general patrimonio de las clases altas; sí lo es cuando es exclusivo, caro y situado en los barrios muy residenciales; no lo es si está situado en Chorrillos o Comas, donde la estrategia capitalista es diferente por adaptarse a los gustos y costumbres de personas de ingresos principalmente bajos[199].

El acceso a los parques en Lima es igualmente diferenciado y sigue las mismas pautas de exclusión: no van las capas medias y altas al Parque de la Exposición —que antes fue casi suyo— o a la plaza Unión, porque esos son lugares de encuentros de migrantes sobre todo andinos, aunque sí es posible ver a algunos migrantes andinos en Larcomar de Miraflores o en alguno de los parques en otras zonas llamadas «residenciales».

El conflicto cultural sigue siendo un elemento estructural del país. La confrontación no ha desaparecido ni ha sido reemplazada por los espacios de encuentro que aparecen entre los jóvenes.

Del reconocimiento de la diversidad cultural a la ilusión de la interculturalidad

El reconocimiento de la diversidad cultural es relativamente tardío, más o menos paralelo a la aparición, crecimiento y conquistas de los movimientos indígenas autónomos en América Latina. Nadie pensó en la diversidad cultural, multiculturalismo o plurilingüismo de cada uno de nuestros países andinos cuando a comienzos del siglo XIX se formaron las repúblicas con el ideal importado de un Estado nación con un territorio, una nación, una lengua, una religión, un Dios único y verdadero. En ese momento todos los llamados «indios» eran invisibles, parecían fantasmas en su propia tierra. A

199 Este es el caso de parte de la cadena Metro en los distritos de Chorrillos y Comas, en contraste con el shopping Plaza de Monterrico.

los criollos herederos directos de los españoles no se les ocurrió la idea de invitarlos a la fiesta de constitución de su país porque no tenían ni idea de lo que era la democracia en serio ni tenían idea alguna sobre un nuevo contrato social entre todos los habitantes del territorio; sólo tenían plena conciencia de defender sus intereses del mejor modo posible. Este es el sello de los criollos y sus herederos en la clase política peruana de 2007.

Cuando la primera gran revolución nacional indígena de Túpac Amaru fue vencida en 1781, cuando se acabaron los incas coloniales y empezó a cumplirse la disposición de la corona española de borrar a los incas de la memoria, los criollos pensaron que el momento había llegado para considerar que el Perú era de ellos. Desde 1532 hasta 1781, la palabra Perú correspondía al Perú como gran centro virreinal de los españoles sobre el territorio de los incas; el Perú era conocido como «país de los incas». Si hubo que borrar a los incas de la memoria, los criollos optaron por la independencia de España. De ese modo, el territorio dejó de ser español y pasó a ser de ellos. Luego de la masacre de todos los familiares de Túpac Amaru —con excepción de un viejo tío y un joven sobrino, deportados a España— todos los dirigentes indígenas de esa revolución, fueron exterminados. Cuarenta años después, en 1821, no hubo dirigente indígena alguno para reclamar un lugar preferencial en la nueva república para los pueblos indígenas dueños originarios de este suelo. Ninguno de los criollos estaba en condiciones de ver la diversidad. Trataban a los llamados indios como a seres inferiores. Para los terratenientes andinos, los siervos de sus haciendas eran «sus indios», en el sentido preciso de posesión y propiedad del pronombre. Si no eran iguales, si los criollos se sentían superiores —unos en la sala de la casa hacienda o de la ciudad, los otros en la cocina— ¿qué reconocimiento podía haber de los otros? Ninguno. Así nació el Perú Republicano con la misma estructura colonial y un nuevo y pomposo nombre de república; sin idea alguna de democracia o respeto por los derechos de los otros. Los otros no existían, eran invisibles.

La historia del paso de los indios invisibles al reconocimiento de la diversidad cultural no ha recibido aun la atención que merece. Esta historia tiene algunos momentos importantes:

1. En la guerra con Chile muchos indios sacaron la cara por el Perú sin ser considerados como ciudadanos; es decir, personas con derechos reconocidos y respetados. Otros criollos, dueños del Perú, dejaron pasar a los chilenos y se aliaron con ellos. Manuel González Prada preguntó en 1888: «¿Quiénes son los verdaderos peruanos?» Respondió diciendo que eran los indios y no los descendientes de extranjeros y dijo, además, que el Perú comenzaba en los contrafuertes andinos. Fue la primera voz que brotó desde el propio universo criollo —Don Manuel era un hacendado descendiente de españoles— para decir los indios existen, y no puede haber una república democrática sin ellos y sin resolver el problema económico de la tierra (Gonzáles Prada 1960, 1956a, 1956b).

2. El indigenismo literario y artístico tiene un papel central en el descubrimiento de la diversidad cultural del país. Clorinda Matto de Turner en su novela *Aves Sin Nido* dijo algo muy simple: los indios son buenos, pero los curas, los gobernadores y jueces los explotan (Matto de Turner, s/f). Los indigenistas puneños y cusqueños presentaron el mundo andino rico en valores estéticos y de solidaridad. Luis Valcárcel en su precioso panfleto *Tempestad en los Andes* (1972, 1981) asustó a los criollos de Lima, anunciando una revolución que bajaría de los Andes y a la que sólo le faltaría su Lenin. Uriel García (1973) anuncio la aparición de los nuevos indios, los mestizos, en cuyas manos estaría el futuro del Perú. José Sabogal pintó los rostros de indios llamándolos peruanos y disfrutando al hacerlo. Daniel Alomías Robles con su canción «El Cóndor pasa» le dijo a los limeños y al mundo entero: la música andina es maravillosa. Alicia Bustamante al reunir los primeros «toritos de Pucará» y los «San Marcos» o «retablos» de Ayacucho dejó establecida una idea muy sencilla: los indios son artistas, hacen cosas preciosas. Hablar de arte indígena indignó y asustó a los artistas llamados «cultos» que tenían los ojos y sueños puestos en París.
3. La Antropología peruana —desde las Universidades San Antonio Abad y San Marcos en Lima (1941-1946), y otras universidades después como la Pontificia Universidad Católica de Lima, y las de Trujillo, Ayacucho, Arequipa y Puno, y la Federico Villareal de Lima— centró su atención en el estudios de las culturas de los pueblos andinos, amazónicos y costeños, tratadas con respeto y consideración. En los Andes peruanos se encuentra uno de los seis grandes núcleos creadores de recursos y cultura en el mundo, al lado de Mesopotamia (Irak), Egipto, China, India y México. Corresponde a José María Arguedas un mérito particular por su trabajo académico, literario y periodístico para difundir los valores andinos y defender los derechos de los pueblos. El título de su novela *Todas las sangres* es una metáfora que expresa lo que es la diversidad cultural del país (Arguedas 1964, 1983).
4. Después de 1940, con las carreteras, la radio, la televisión, la masiva llegada de migrantes andinos a Lima y a las ciudades más importantes del país, ya no es posible ignorar visualmente la presencia indígena en el país. El diario El Comercio publicó en 2004 su *Enciclopedia ilustrada del Perú*, de Alberto Tauro del Pino, ¿cuyo volumen VIII fue escrito por Carlos Iván Degregori. En ese trabajo, la diversidad del Perú es descrita y presentada a partir de las regiones geográficas y sus transformaciones entre los años 1950-1980 y 1980-2004, con abundancia de fotografías y recuadros de información. Lamentablemente la relación entre esa diversidad cultural, la política y el poder está ausente (Degregori, 2004).

El hecho decisivo para volver los ojos sobre la diversidad cultural del país es la acción política de los pueblos indígenas para defender sus derechos.

Esta acción tiene dos momentos: uno desde 1888 hasta 1970 y gira alrededor de la tierra. El segundo va desde 1970 hasta hoy, y propone la defensa de la cultura. Han sido las luchas, sobre todo de las comunidades campesinas por recuperar tierras, las que situaron a los campesinos en el escenario político, de modo breve, casi fugaz. El sindicalismo agrario de Hugo Blanco entre 1957 y 1962 es, sin duda, el momento de mayor importancia. La primera guerrilla peruana con el ejemplo cubano se organizó para apoyar a Hugo Blanco aunque llegó tarde, cuando Blanco ya estaba preso. Luego de las luchas campesinas por la tierra y las guerrillas de Héctor Béjar, Luis de la Puente Uceda, Guillermo Lobatón, y de la acción política de líderes como Hugo Blanco, los militares, en particular el general Juan Velasco Alvarado, extrajeron una primera gran conclusión: las guerrillas volverían a aparecer si es que no se hacía una reforma agraria. La última de éstas, en 1969, cambió el rostro del país; sirvió para redistribuir 10 millones de hectáreas y acabar con las clases de señores de la tierra y siervos de haciendas y reducir el poder económico y político de los burgueses agroindustriales de la Costa (Montoya, 1989 a).

El «Levantamiento indígena de Ecuador» y la «Marcha por la dignidad y el territorio» de los indígenas amazónicos de Bolivia desde El Beni a La Paz —ambos en 1990— y la aparición del «Ejército Zapatista de Liberación Nacional», EZLN —en México, 1994— pusieron en la escena política a nuevos actores que no exigen parcelas de tierras sino territorios, defensas de sus culturas y lenguas, de sus identidades, biodiversidad, derecho a la autodeterminación de los pueblos y a gobernarse a sí mismos, dignidad, respecto y memoria contra el olvido. En Perú se creó en 1999 la Coordinadora de Comunidades Campesinas Afectadas por la Minería para defender los recursos naturales de los pueblos andinos, amazónicos y costeños, y en julio de 2006 tuvo lugar en Cusco el Primer Congreso de organizaciones indígenas andinas a partir de ECUARUNARI, de Ecuador, el Consejo Nacional de Markas y Ayllus del Qullasuyo, CONAMAQ de Bolivia y CONACAMI, de Perú, de donde surgió La Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, CAOI. Las culturas y el poder están ya en la escena política.

En un contexto como este, la diversidad cultural es aceptada como una postal turística, como la foto Benetton, gran empresa italiana en el sector de la moda, célebre en el mundo entero por sus fotos publicitarias sobre la diversidad de la especie humana. La primera y más importante presenta a cuerpo entero a personas de colores y rasgos diferentes: un chino, un japonés, un blanco rubio, un negro, un indio, todos juntos. La lectura simple es: el mercado es universal y Benetton puede vestir a todos, en todas partes. En otras palabras: ya no hay invisibles. El capitalismo va por todas partes y puede vestir a todos los que quieran seguir las modas de Europa y Estados Unidos.

Al aceptar la diversidad cultural, el multiculturalismo o plurilingüismo, una primera batalla parece ganada. Hasta allí llegan las clases políticas, los responsables de las páginas culturales de bancos, periódicos, canales de te-

levisión y radios. Perú es un país, diverso, rico. Qué bonito. La postal de Benettton no ofrece hoy ninguna novedad. Lo nuevo es la temible vinculación entre las culturas y el poder. Pero de eso no se habla ni se quiere hablar.

La clase política peruana está descubriendo muy tardíamente esa diversidad, sobre todo por influencia externa que viene con la ideología de la globalización y con el Banco Mundial como su vanguardia política, antes que por su atención a lo nuevo que ocurre en el país.

En los últimos veinte años, el concepto de interculturalidad se impone y con el apoyo que reciben las Ong para ocuparse de los temas educativos, de género y medio ambiente. Una de las condiciones para el financiamiento de proyectos es muy sencilla: las nuevas propuestas «deben tomar en cuenta» la interculturalidad. En este punto es indispensable distinguir dos planos muy distintos en el uso del término. De un lado, la realidad y, del otro, lo que se quisiera que fuera la realidad. Dentro del espacio peruano tenemos varias zonas de interculturalidad real, es decir, zonas de fronteras culturales en las que miles de personas son bi o trilingües, bi o triculturales. En el altiplano, en la Amazonía central y en la Amazonia norte se encuentran tres ejemplos precisos de esta realidad intercultural de tres lenguas y culturas que miles de habitantes hablan, viven y conocen. Castellano, aimara, quechua en el primer caso; castellano, quechua y asháninka en el segundo, y castellano, quichua y siecoya, en el tercero. La cercanía de los pueblos permite que los niños aprendan las lenguas, conozcan y vivan dos o tres matrices culturales al mismo tiempo, de modo natural, sin intervención alguna de la educación o de los gobiernos. En espacios de frontera como estos, los conflictos entre culturas siguen existiendo, pero pasan a un segundo nivel porque las personas privilegian en sus esferas individuales el diálogo y la complementariedad. Cada uno y una sienten que hablar dos o tres lenguas es un recurso adicional, un privilegio que les permite moverse con soltura en un territorio en el cual los monolingües tienen muchas dificultades.

La interculturalidad como ideal para una educación alternativa en el país no es una realidad; es sobre todo un buen deseo, un ideal, por el momento muy lejano. La necesidad de una educación bilingüe intercultural fue propuesta por los pueblos indígenas como un recurso para ir más allá de la educación bilingüe traída a Perú en 1946 por don William Townsend, creador del Instituto Lingüístico de Verano, un evangélico que dijo haber oído y aceptado la propuesta de su Dios para consagrar su vida a traducir la Biblia a todas las lenguas indígenas del mundo[200]. Traducir el Nuevo Testamento es la primera responsabilidad de los pastores evangélicos de ese Instituto. Para eso, aprender bien y conocer las lenguas indígenas es la condición

200 En mi libro *Por una educación bilingüe para el Perú: ensayos sobre cultura y socialismo* (Montoya, 1990 a) se encuentra una presentación critica de la acción educativa, religiosa y política del Instituto Lingüístico de Verano.

indispensable. Luego, los evangélicos pregonan las bondades de su Dios, su religión, su cultura y su modo de vida, y se oponen rotundamente al reino de los demonios, las idolatrías y las costumbres supuestamente salvajes de los pueblos indígenas. La primera generación de amazónicos que aprendió a leer y a escribir y terminó sus estudios de secundaria salió de las escuelas bilingües del Instituto Lingüístico de Verano. Con lo aprendido estaban en condiciones de plantear una exigencia: que se enseñe también las culturas propias de los pueblos indígenas y no sólo el Nuevo Testamento y las bondades de la cultura occidental en su versión evangélica. El Banco Mundial, con gran astucia, adoptó ese reclamo y recomendó que el Ministerio de Educación crease una Unidad de Educación Bilingüe Intercultural y se dieron algunos pasos en esa dirección, pero sólo algunos porque los obstáculos del Perú oficial son muy importantes.

En el texto *Política nacional de educación intercultural bilingüe 200l*, publicado por la ex Unidad de Educación Bilingüe del Ministerio de Educación, el primer lineamiento de política es: «La interculturalidad constituye el principio rector de todo el sistema educativo nacional. En tal sentido la educación de todos los peruanos es intercultural». El deseo se convierte en realidad por voluntad de los funcionarios responsables de fijar las políticas del Ministerio.

Aún no contamos con una propuesta seria sobre la interculturalidad en la educación bilingüe y menos aún en la educación peruana en general, por varias razones. La primera es la envergadura del problema y lo poco que sabemos sobre los espacios de conflicto y diálogo entre culturas. La segunda es el enorme déficit de la contribución antropológica peruana con la educación bilingüe. Lo avanzado hasta hoy corresponde sobre todo con el esfuerzo de profesionales en lingüística y pedagogía. El número de antropólogos que nos interesamos en el tema es muy pequeño. En un país como el nuestro debiera ocurrir lo contrario, pero esa es la realidad. La tercera, es el peso del Perú oficial; en otros términos, la influencia que mantiene la Iglesia Católica. Más allá de los buenos discursos y deseos, la educación peruana sigue siendo profundamente católica. Un programa de Educación Bilingüe Intercultural debiera presentar a los estudiantes un panorama de dioses, creencias y prácticas religiosas diferentes y ofrecerles elementos para defender el derecho que como ciudadanos tienen de creer o de no creer. Desde el Vaticano, la Iglesia trata de recuperar parte de su espacio perdido en España, por ejemplo; y de no perder nada de lo que tiene y controla en países como Perú. El 99 por ciento de las y los profesores bilingües interculturales del país es formalmente católico. Lo mismo ocurre con los funcionarios del Ministerio de Educación. En esas condiciones no es posible imaginar propuestas que cuestionen el poder de la Iglesia Católica. Sin un cuestionamiento de ese poder, ¿de qué educación bilingüe intercultural se puede hablar? Paradójicamente, desde una posición crítica dentro de la propia Iglesia, el padre Juan Marcos Mercier produjo el

libro *Nosotros los Napu-Runas: Napu Runapa Rimay, Mitos e historia*, uno de los libros más importantes de educación bilingüe intercultural en Perú (Mercier, 1979). Después de muchísimos años de vivir entre los quichuas, de aprender extraordinariamente la lengua, y de darse cuenta de que la consagración de la Misa y la cuestión de las tres personas en una —padre, hijo y espíritu santo—º eran inentendibles e inútiles, propuso que lo mejor sería discutir cada domingo en las misas los problemas del pueblo quichua. La casa de Dios como sinónimo de Iglesia, construida como una casa indígena cualquiera, sin ostentación alguna, era —cuando la vi, en Angoteros en 1986— una casa prácticamente indígena. El esfuerzo del proyecto de Educación Bilingüe en Puno, dirigido por el lingüista Luis Enrique López merece un elogio por sus propuestas de ofrecer elementos importantes de las culturas aimara y quechua en los cursos de ciencias naturales.

Los textos de EBI producidos por maestros peruanos a través del Ministerio de Educación son esfuerzos valiosos pero incompletos, porque prima en ellos la práctica de traducir la cultura occidental antes que presentar la originalidad de las culturas indígenas y siento que les falta más espíritu crítico. Es posible que la Asociación Nacional de Maestros de Educación Bilingüe Intercultural, ANAMEBI, tenga un peso mayor en esa orientación[201].

Al Banco Mundial le interesa mucho la Educación Bilingüe Intercultural. Sin los préstamos de ese Banco que todas las peruanas y peruanos debemos pagar, el Ministerio de Educación no tendría fondos para sostener los costos de la Unidad EBI. ¿Hay algún sector de la política peruana que no interese al Banco Mundial? Creo que es oportuno plantear la necesidad de evaluar la política que ese Banco impone en Perú y en el resto del Tercer Mundo. ¿Conocen sus técnicos los problemas nacionales? ¿Tienen la formación suficiente para entenderlos? ¿Por qué los gobiernos llamados nacionales permiten sin crítica alguna que el Banco Mundial financie sus recetas con fondos públicos del país?[202].

---

201 La ANAMABI, en su reunión de mayo de 2007 propuso entre otras cosas: ¨Medidas urgentes para la reivindicación de los derechos colectivos de los pueblos indígenas:
Organizar movilizaciones en defensa de la Educación Intercultural Bilingüe en relación a territorio, agua y cultura en coordinación con las organizaciones indígenas del país y otros gremios; impulsar el Paro y Movilización Nacional del 11 y 12 de julio contra el TLC, en defensa del medio ambiente, el agua, el territorio y la Educación Intercultural Bilingüe.
Destitución de los Directores Nacionales de la DINEIBIR por demostrar incapacidad en la gestión de la Educación Intercultural Bilingüe y … hacia la cultura indígena… ¨

202 Se sostiene en Estados Unidos que la tarea fundamental del Banco Mundial es reducir y eliminar la pobreza. Después de un escándalo mundial, el presidente Wolfowitz tuvo que renunciar a su puesto por haber incumplido con las reglas éticas del Banco al haber favorecido económicamente a su novia, funcionaria del mismo Banco. Propuesto por el presidente Bush, el señor Wolfowitz tenía un salario de 400 000 –cuatrocientos mil– dólares anuales y se fue con una indemnización superior a un millón de dólares, luego de dos años de trabajo.

Inclusión. ¿Quiénes quieren incluir a quiénes y para qué?

En diciembre de 2006 se realizó en Arequipa, la última reunión de empresarios peruanos, CADE 2006. Su slogan fue: «No existe nosotros con alguien afuera». Se trataría de buscar una «inclusión y desarrollo para todos». Para que nadie quede excluido habría que incluir a todos. ¿A qué? Al «desarrollo nacional». El símbolo escogido para el encuentro fue la flor de papa.

Las categorías exclusión-inclusión han sido cuidadosamente adoptadas del vocabulario de los Bancos Mundial, Internacional de Desarrollo, inmediatamente después del pánico que vivieron los empresarios con el supuesto peligro del nacionalismo de Humala («vienen los indios, acabarán con nosotros») y seis años después de la derrota de Sendero Luminoso, la amenaza política más grave para sus intereses en tiempos republicanos. Han tardado mucho tiempo los empresarios en aceptar que la exclusión es un componente estructural del país y, sin pensar dos veces, ya tendrían el remedio adecuado: la inclusión, palabra mágica aparentemente salvadora. Como ya llevamos veinte años con una abundantísima producción tecnocrática sobre la pobreza y con muchas y muchos sabios en el tema, los pobres serían objeto y sujeto de exclusión y, ahora, de inclusión. La clave sería la exclusión económica, y como signo de nuevos y buenos tiempos se abriría el abanico para aceptar también que hay una exclusión social y otra cultural.

Son pertinentes algunas preguntas: ¿quiénes excluyen a quiénes?, ¿quiénes incluyen a quiénes?, ¿a qué se quiere incluir a todo el mundo? ¿Nos han preguntado si queremos ser incluidos? ¿Sería esa exclusión el único camino? ¿Se trata de una novedad o es algo más de lo que ya conocemos en Perú?

La república peruana nació en 1821 sin los llamados indios que entonces eran cuatro quintas partes de la población. Los criollos que consideraron al Perú de los españoles como suyo, no invitaron a los otros peruanos de una centena de pueblos indígenas al banquete del nuevo Estado Nación con un Estado, un territorio, un Dios católico único y verdadero, una lengua —el castellano— y una cultura, la occidental criolla católica. El centenar de lenguas y culturas propias de nuestro suelo no fue tomado en cuenta. Tampoco hubo en ese momento ningún descendiente de Túpac Amaru II, ni otros dirigentes indígenas que reclamasen y exigiesen un lugar y una parcela de poder para los pueblos indígenas en el nuevo país de los criollos. Esa fue la gran exclusión política de nuestra historia, la deuda aún no pagada. Pero la historia es aún más complicada, y es inevitable volver hasta 1532, cuando los españoles invadieron y ocuparon el territorio el país de los incas al que llamaron Perú. Para incluir a los llamados «indios» dentro de la especie humana, el cura Ginés de Sepúlveda propuso, a mediados del siglo XVI, humanizarlos. ¡Qué gigantesca tarea: humanizar a los animales! Para humanizarlos habría que cristianizarlos, bautizándolos, arrancándolos de los brujos y demonios y recibiéndolos en el jardín del Dios católico único y verdadero. Esa fue la inclusión de los

siglos XVI, XVII y XVIII. Después, con el capitalismo en el horizonte (siglos XIX, XX), la propuesta fue civilizar, modernizar y globalizar, alfabetizando, imponiendo la tecnología capitalista («revolución verde»), convirtiendo a los llamados indios en mexicanos, peruanos o guatemaltecos, obligándolos a renunciar a sus culturas y lenguas. De esto trata la colonialidad del poder y la relación estructural de las culturas con el poder (Quijano, 1996). Nada nuevo trae el discurso de la inclusión, salvo la palabra y, tal vez, un deseo de los empresarios de hoy por situarse mejor en el país de sus negocios.

El concepto de inclusión tiene otro antecedente: un primo hermano entre los años cuarenta y setenta del siglo XX. Se llamaba «integración». Cuando llegaron los primeros antropólogos norteamericanos constataron algo fundamental para ellos: las sociedades andinas de América del Sur no estaban «integradas» como Estados Unidos porque en Perú, Bolivia y Ecuador, la mayoría de la población no sabía quién era presidente de la República y no sabían cantar el Himno Nacional. Integración era también un concepto capital en la sociología y en la antropología cultural norteamericanas. Si el modelo a seguir era Estados Unidos, la tarea práctica era muy simple: integrar. En los mismos años, los mexicanos exportaron su propuesta de convertir a los indios en mexicanos, peruanos o guatemaltecos, convirtiéndolos en cristianos, enseñándoles el castellano, la tecnología capitalista, y la medicina universitaria a cambio de que renunciaran a sus propias culturas y lenguas. «Plan Nacional de Integración de la Población Aborigen a la Sociedad Nacional» fue uno de los grandes proyectos del Instituto Indigenista Peruano, filial del Instituto Interamericano Indigenista con sede en México entre 1946 y 1970. Norteamericanos, y criollos mexicanos y peruanos estaban convencidos de que los llamados indios no eran parte de la «sociedad nacional» y había que integrarlos a esa sociedad, siempre y cuando dejasen de ser lo que eran. La «sociedad nacional» era y es exclusiva de los criollos. Después, hubo nuevos proyectos como el «Plan del Sur» y «Acción Conjunta» de la Organización de Estados Americanos, OEA. Se han gastado centenares de millones de dólares en planes de integración y esta no tuvo por dónde aparecer. Hoy, el problema es gruesamente el mismo, pero se le nombra de otro modo, con palabras nuevas para ser «modernos» y no consolarse con una visión «tradicional».

En el último tercio del siglo XX apareció en América Latina un sujeto político nuevo: los pueblos indígenas, exigiendo nuevos derechos que no fueron considerados en los programas de los partidos políticos de la derecha y la izquierda: territorio, lengua, cultura, identidad, biodiversidad, espiritualidad, libre determinación de los pueblos, autogobierno. Evaristo Nugkuag, primer intelectual indígena y fundador de la Asociación Interétnica para del Desarrollo de la Selva Peruana (AIDESEP) preguntó en 1983: «Los mestizos quieren que todos seamos iguales, ¿iguales a quién?, ¿quién integra a quién?» Desde entonces está planteado el reclamo de una doble identidad: peruanos como el

resto de habitantes y awajún o asháninka, o aimara, o quechua, por su orgullo de pertenencia a sus pueblos indígenas. En mi libro *Al borde del naufragio* (1992, Sur Casa de Estudios del Socialismo), propuse la categoría ciudadanía étnica para dar cuenta de este proceso. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional tiene el juicio más severo y duro contra la propuesta integracionista del indigenismo mexicano y la filantropía y paternalismo colonial de las Ong que tratan de modernizar a los llamados indios. Frente a la propuesta de los movimientos políticos indígenas, el discurso teórico político de las ciencias sociales para reforzar los Estados Nación no tiene consistencia alguna y es, sencillamente, obsoleta.

«Incluir a todos y no dejar fuera a nadie» es un buen deseo que parte de los bancos, el Estado, y las ONG que a pesar de sus fracasos siguen con el discurso y la práctica del llamado «desarrollo». Los pueblos indígenas, campesinos y trabajadores en general son llamados pobres y considerados como simples objeto de política y no como sujetos de su propia transformación. ¿Incluir a qué? Al desarrollo. ¿A qué desarrollo? Al desarrollo capitalista. Sería inimaginable que los empresarios propusieran «incluir a todos» en algo denominado como desarrollo socialista. Incluir a todos en un desarrollo capitalista es imposible. No tiene sentido alguno proponer algo que no se va a cumplir. Los empresarios debieran saberlo antes de embarcarse en una nueva promesa. Desde la formación de los complejos agroindustriales en el norte y la industria textil en Vitarte (fines del siglo XIX), el capitalismo ha crecido lentamente y es el modo de producción dominante en el país. No hay pleno empleo en Estados Unidos, Japón o la Unión Europea, menos en Perú. El viejo Marx sostuvo hace mucho tiempo que las máquinas reemplazan a la mano de obra y que el capitalismo excluye. Esa tesis sigue siendo cierta aunque parezca políticamente incorrecto citar a Marx.

Después de décadas de explotación capitalista de las minas y de revolución verde y modernización agrícola, están empobreciéndose los suelos, envenenándose las aguas y el buen deseo de igualdad de oportunidades para todos es un sueño cada vez más lejano.

Finalmente, vuelvo sobre la flor de papa como símbolo de la reunión de empresarios. Ben Schneider, presidente del Comité Organizador de CADE 2006 explica:

> Pensamos que la papa es el gran símbolo de lo que debemos ser los peruanos. Hay más de tres mil variedades de papa registradas. Las hay grandes y chicas; de forma oval y como cantos rodados; con hoyuelos y sin ellos: negras por fuera y blancas por dentro; rosadas y amarillas, etc. Las papas crecen en todo el país. Se preparan en mil formas. Son orgullosamente peruanas y no se hicieron problemas para conquistar el mundo. Y por muy distintas que sean, todas son papas (Dientes del dragón. CADE 006. Especial de la revista Caretas, 28 dic. 2006. p. 14).

Valdría la pena agregar que en Perú un kilo de papas cuesta tanto como una caja de fósforos. ¿Invirtieron los empresarios un sol o un dólar para que la papa sea este «símbolo de peruanidad»? Se trata de un a herencia preinca e inca que todas las peruanas y peruanos debemos agradecer. Tenemos también una deuda con los pueblos indígenas y los campesinos de hoy que supieron y saben reproducir este extraordinario saber agrícola. El propio especial de la revista Caretas que acabo de citar informa en la página 26 que ningún empresario nacional aceptó ofrecer un sol para reunir los dos millones de dólares que Perú necesita para estudiar el cromosoma 3 del ADN de la papa, obligación internacional que está a punto de ser incumplida. Las palabras van por lo alto, sonoras, embellecidas por los recursos multimedia, y los hechos están por debajo, sin publicidad alguna. ¿Estarían los empresarios dispuestos a renunciar a algunos de sus privilegios para que su ideal de inclusión sea cumplido? En los días de su CADE 2006, los mismos ejecutivos entusiastas con la inclusión y con la flor de papa para las tribunas, se opusieron a que el Congreso restituya parte de la estabilidad laboral perdida en los años de los siameses Fujimori y Montesinos y le piden a su presidente Alan García que no haya más impuestos y que bajen los que ya existen.

Una visión distinta y alternativa a la inclusión propuesta en CADE 2006, es discutida ahora en Bolivia. Por primera vez en su historia los bolivianos están cerca de tener una Constitución en la que los pueblos indígenas exigen tener un lugar en el país y disponer de una cuota de poder político. De eso se trata y no de regalar una inclusión[203].

Se trata ahora de prestar toda la atención que merece la profunda relación que existe entre las culturas y el poder para no quedar encerrados en la tarjeta postal o foto Benetton de la diversidad.

203 El texto de esta sección sobre inclusión circuló en algunas redes de Internet de América Latina en agosto de 2007.

CAPÍTULO 12

CRÍTICA DE LA METÁFORA DEL MESTIZAJE CULTURAL

> Al fin, como sostiene la escuela de Malinowsky, en todo abrazo de culturas sucede lo que en la cópula genética de los individuos: la criatura siempre tiene algo de ambos progenitores, pero también siempre es distinta de cada uno de los dos (Fernando Ortiz, 1963 [1940]: 103).

> Como expresé en reciente ocasión, nuestro problema indígena no está en conservar 'indio' al indio, ni en indigenizar a México, sino en mexicanizar al indio. Respetando su sangre, captando su emoción, su cariño a la tierra y su inquebrantable tenacidad, se habrá enraizado más su sentimiento nacional y enriquecido con virtudes morales que fortalecerán al espíritu patrio, afirmando la personalidad de México.
> (Lázaro Cárdenas, Presidente de México, en Alejandro Rey de Castro, 2008:319).

> Dos culturas parecen fundirse en un abrazo ambiguo, sólo para que cada una pueda infligir a la otra una negación más visible.
> (Michel Leiris, en Clifford, 1988: 214)

La pregunta sobre cómo cambian las culturas es indispensable si queremos entender sus procesos de desarrollo y conocer los límites de los decretos que para tratar de cambiarlas se imponen desde algunas instancias del poder en los Estados nación. A pesar de su importancia, esta interrogante no mereció la atención debida. Fue parcialmente respondida en el período formativo de la antropología a través de la polémica entre los difusionistas y los defensores de la invención paralela; ignorada después por los clásicos funcionalistas y estructuralistas; parcialmente abordada a través de la metáfora del mestizaje cultural para entender a las llamadas «sociedades tradicionales» como la mexicana, guatemalteca o peruana, que no eran ni «primitivas» ni «industrializadas», y que por eso no entraban en los moldes propuestos por la antropología y por la sociología para esos dos grandes tipos de sociedades. Desde otra perspectiva y en otro terreno, el marxismo prestó toda su atención para tratar de cambiar el mundo.

Los difusionistas creían que los grandes hallazgos culturales habían sido llevados del Asia a Europa y a todo mundo, incluyendo a América antes de 1492, mientras los defensores de la invención paralela afirmaban que pueblos diferentes, en momentos distintos, descubren e inventan lo mismo sin necesidad de una difusión. No hay razón para suponer, por ejemplo, que la domesticación del maíz haya sido posible en un solo lugar y luego difundido

al resto del mundo. Se suponía que México era el punto de partida, pero los hallazgos arqueológicos recientes indican que en América del sur ya se cultivaba el maíz en períodos más tempranos [204] (Fiedel, 1996). Varias décadas después, es fácil concluir que tanto los difusionistas como los defensores de la invención paralela tenían parte de razón pero exageraron sobre la importancia de sus hallazgos.

Tanto Parsons como Lévi-Strauss, figuras prominentes de las corrientes funcionalista y estructuralista, así como sus discípulos en las diferentes ramas de las ciencias sociales, se interesaron exclusivamente por el funcionamiento de las culturas y por la permanencia de modelos sistémicos inconscientes y profundos. Casi al final de su vida, Parsons prometió que intentaría contestar la pregunta ¿cómo cambian la sociedad y la cultura? pero no cumplió. En favor de ambos podría decirse que no es posible que un autor en el corto tiempo de su vida tenga el tiempo necesario para abordar con igual interés preguntas tan complejas y diversas; pero, al mismo tiempo, es inevitable reprocharles su falta de atención a una pregunta central, que era clave también para el desarrollo de sus propias propuestas teóricas.

La revolución mexicana de 1910 abrió uno de los horizontes de lo que en América Latina se llama indigenismo al producir las bases sociales y políticas para la construcción de un discurso en favor de las raíces indígenas de ese país, que en los años veinte fue exportado al resto del continente y prendió en el terreno abonado de Guatemala y Perú, dos países tan parecidos al mexicano por la presencia de los herederos de las grandes civilizaciones inca y maya. En el caso peruano, el otro horizonte partió de la literatura y las bellas artes, antes de la revolución mexicana (Montoya, 2006: 115-142). De otro lado, la ambigua categoría de «sociedad tradicional» fue usada por los antropólogos, sobre todo norteamericanos, para describir la complejidad cultural de esos países, en la medida en que las palabras «industrial» y «primitiva», reservadas exclusivamente para las llamadas sociedades moderna e indígena eran, evidentemente, inapropiadas. Estas últimas habían sido propuestas como objeto de estudio de la sociología y la antropología, flamantes disciplinas nuevas en la segunda mitad del siglo XIX. El ambiguo vocablo «tradicional» sirvió para describir el complejo proceso de pueblos que ya no eran primitivos pero que tampoco eran industrializados[205]. Estas sociedades llamadas «tradicionales»

204 Stuart J. Fiedel, sostiene con razón: «Si los arqueólogos norteamericanos parecen a veces muy ansiosos y obstinados en la propuesta de la difusión transoceánica, su reacción puede explicarse como el reflejo de dos cuestiones: primero, las teorías difusionistas a menudo han descansado, explícita o implícitamente, en asunciones racistas de que los nativos americanos eran salvajes atrasados, incapaces de crear culturas sofisticadas sin la asistencia benevolente de tutores más avanzados de piel blanca…»(Fiedel, 1996: 382).

205 Al calificar de tradicionales sólo a los otros pueblos, los europeos y los académicos del hemisferio norte en general reservan para la cultura occidental el privilegio de su modernidad aparentemente eterna.

eran y son fruto de un largo proceso colonial que comenzó con la invasión europea de 1492. A simple vista, teniendo en cuenta sólo la superficie o los rasgos exteriores, estas sociedades parecían hijas de Europa y de América, fruto de un imaginario abrazo y encuentro de amor. Una frase de Fernando Ortiz, antropólogo cubano de origen español, ilustra esa idílica visión: «Al fin, como sostiene la escuela de Malinowski, en todo abrazo de culturas sucede lo que en la cópula genética de los individuos: la criatura siempre tiene algo de ambos progenitores, pero también siempre es distinta de cada uno de los dos» (Ortiz, 1963: 103).

La metáfora del mestizaje cultural, fruto del imaginario matrimonio de culturas, surgió y fue construyéndose en un doble contexto: de un lado, como una lectura positiva y a favor del fenómeno histórico colonial; y, de otro, como una propuesta política para el futuro. El mexicano José Vasconcelos —autor de *La raza cósmica*, embajador de la causa indigenista, predicador del mestizaje cultural como pasado y como futuro ministro de Educación en el gobierno de Lázaro Cárdenas— sostuvo:

> En la América española ya no repetirá la naturaleza uno de sus ensayos parciales, ya no será la raza de un solo color, de rasgos particulares, la que en esta vez salga de la olvidada Atlántida; no será la futura, ni una quinta ni una sexta raza, destinada a prevalecer sobre sus antecesoras; lo que de allí va a salir es la raza definitiva, la raza síntesis o raza integral. (Citado por Alejandro Rey de Castro, 2008: 329).

Vasconcelos anunció que el mundo de los años veinte se encaminaba a la formación de una «raza cósmica» como síntesis de las cuatros «razas» existentes en el mundo: «blanca», «amarilla», «negra» e «india»[206]. Dentro de esa lógica, el futuro debiera parecerse al pasado: el abrazo de culturas sería una herencia colonial y al mismo tiempo el objetivo por lograr en el futuro.

206 En los años veinte del siglo XX, década de influencia de Vasconcelos en el pensamiento de los intelectuales latinoamericanos, las categorías de raza y de cultura se confundían y el mestizaje cultural era sólo otra forma de aparición del llamado mestizaje «racial». En ese mismo tiempo, en la vertiente clásica de la antropología había quedado claramente establecida la separación de ambas categorías, luego del primer paso dado en la etapa formativa al distinguir las nociones de naturaleza y cultura y al separar el aspecto animal del hombre de su condición de creador cultural. Para una visión más completa de esta distinción antropológica, ver el texto de Claude Lévi Strauss *Raza y cultura*, escrito en 1952 por encargo de la UNESCO, en su campaña contra el racismo.

Mestizos y cholos: lo que con esas palabras se quería y se quiere decir

La palabra mestizo deriva del latín «misticius», que quiere decir mixto o mezcla. Mestizo es el hijo que resulta del cruce de dos especies diferentes. Es un concepto muy importante en el mundo de la biología. Nueve meses después de la llegada de Colón y sus hombres nacieron los primeros mestizos americanos como fruto del encuentro de los europeos, supuestamente «puros» y «superiores», y de los americanos interesadamente considerados como «inferiores». Desde el primer momento la categoría mestizo fue sinónimo de inferior y fue pronunciada con desprecio: por ejemplo, la palabra mulato que nombra al mestizo fruto de un negro y una blanca o de una blanca y un negro, deriva de mula, aquel animal mestizo hijo de un burro y de una yegua. Inferir que un mestizo es un animal es la consecuencia elemental de ese razonamiento. La «pureza» e «impureza» de la sangre y la legitimidad e ilegitimidad de la unión de los padres fueron muy importantes para los españoles y portugueses. El listado de sinónimos de la palabra mestizo es ilustrativo: «bastardo», «hijo ilegítimo», «media sangre«, «adulterino», «espurio», «degenerado», «manchado», «perro», «cholo», «salto p'atrás» [207] (Spalding, 1974: 161, 169).

Al desprecio europeo habría que agregar el rechazo de intelectuales indígenas como Guamán Poma de Ayala, que estaba convencido de que la sociedad inca desaparecería si continuaba el mestizaje. Para evitar la caída demográfica de su pueblo aconsejó al Rey de España que prohibiera el contacto entre «indias» y españoles y recomendó a sus hermanos preservar su unidad renunciando a todo vínculo con los europeos.

> Dime autor, ¿cómo agora no multiplica los yndios y se hazen pobres? Diré a vuestra Magestad: lo primero que no multiplica porque lo mejor de las mugueres y donzellas lo toman los padres dotrinantes, comenderos, corregidores y españoles, mayordomos, tinientes, oficiales criados dellos y ancí hay tantos mesticillos y mesticillas en este rreyno… de todo lo dicho y daño de tanto agrauio se ahorcan ellos propios como los yndios changos de Andahuaylas. Está un cerrillo lleno de yndios, yndias. Quiere murir una uez no uerse en tanto daño» (Guamán Poma, 1980: 896-897).

> Y los yndios son propietarios naturales de este rreyno y los españoles de España. Acá en este rreyno son extrangueros, mitimays. Cada uno en su rreyno son propietarios lexítimos no por el rrey cino por Dios y la justicia de Dios. Hizo el

207 Llamar «salto p'atrás» (salto hacia atrás) a un mestizo quiere decir que en vez de progresar, se degenera y retrocede hacia formas primarias, animales. La idea de un progreso como evolución positiva que califica la pureza de sangre como buena y su impureza como negativa, explica esa denominación. Es importante anotar que esa denominación negativa era repetida por los propios mestizos que en los hechos aceptaban su supuesta inferioridad.

> mundo y la tierra y plantó en ellas cada cimiente, español en Castilla, el yndio en las yndias el negro en Guyneia… Porque es Inga y rrey y porque otro español ni padre tiene que entrar porque el Inga era propietario y lexítimo rrey (Guamán Poma, 1980: 857-858)

> Digo a su Magestad que todos los españoles uiuan como cristianos, procuren casarse con su calidad ygual señora y dexen a las pobres yndias multiplicar … Luego que el que desuirgare a donzella yndia o que hiziere parir a la yndia casada o le fornicare, sean desterrados sey(s) años de galeras o a Chile y todos sus bienes sean penado para vuestra cámara y pague a la yndia y gastos de justicia (Guamán Poma de Ayala 1980: 902).

Guamán Poma era un «yndio» que no pertenecía a los estratos más altos de lo que quedaba de la sociedad inca, pese a los esfuerzos que hizo para presentarse como descendiente de un Inca. El mismo confesó su pobreza y su largo trajinar para escribir su «Nueva Crónica». Por el contrario, el Inca Garcilaso de la Vega, hijo de un conquistador y de una «princesa» inca, fue uno de los primeros mestizos de las aristocracias de España y de los Incas. Viajó a España cuando sólo tenía 20 años para tratar de conseguir que lo reconocieran como digno hijo de su padre. En su largo peregrinaje por las cortes de Madrid, afirmó primero su condición de hijo de un español, tradujo del Latín a León Hebreo, se hizo militar y fue herido en la guerra contra los moros (mestizos como él), y tarde, casi al final de su vida se hizo clérigo. Escribió *Los Comentarios reales* y *La Florida del Inca* en una prosa castellana brillante, pero no consiguió su anhelado reconocimiento como hijo de un español. Cambió de nombre seis veces hasta llamarse, finalmente, Garcilaso Inca de la Vega, en reconocimiento de su origen cusqueño y americano y no sólo español[208]. Se sintió orgulloso de ser heredero de dos aristocracias y escribió que se sentía «mestizo a boca llena»:

> A los hijos de español y de india nos llaman mestizos, por decir que somos mezclados de ambas naciones; fue impuesto en los primeros españoles que tuvieron hijos en indias, y por ser nombre impuesto por nuestros padres y por su significación me lo llamo yo a boca llena y me honro con él aunque en Indias si a uno de ellos le dicen «sois un mestizo» o «es un mestizo» lo toman con menosprecio…» (Garcilaso, *Los comentarios reales*, 1973, tomo III: 202)

«Indio en España y español en Indias» —como lo llamó el historiador Raúl Porras Barrenechea (1989: 201)— Garcilaso nunca dejó de ser un mestizo atormentado. Como indio en España, sólo podía ser considerado como un

208 Sobre la identidad de Garcilaso y su drama como dolido y atormentado mestizo ver de Max Hernández, *Memoria del bien perdido* (1991) y Montoya, 2006a, capítulo 2: 39-56.

bastardo; por eso, la corona nunca le dio el reconocimiento que esperaba[209] y fue tratado con desdén y menosprecio.

Al comienzo de la colonia, mestizo era una palabra reservada para los hijos sólo de españoles y de indios y para los cruces entre españoles, indios y negros se reservó el vocablo casta[210]. En el análisis que el historiador Juan Carlos Estenssoro hace de los 20 cuadros de pintura que el Virrey Amat y Juniet encargó pintar sobre los diversos tipos de mestizos para obsequiarlos al rey Carlos III, presenta el mosaico de 16 variaciones de mestizos:

Troncos:
Español
Negro
Indio

I. De Español y Negra redunda Mulato
De mulato y Española Testerón o tercerón
De Testerón y Española Cuarterón
De Cuarterón y española Quinterón
De Quinterón y Española Blanco o Español común //testeron, cuarterón, quinterón, tercero, cuarto, quinto, se refiere a las generaciones de los hijos//

II. De Negro y Mulato /hijo de negro e india/ Sambo /hijo de negro e indio//
De Sambo y Mulata /hija de blanco e india// Sambohijo
De Sambohijo y Mulata Tente en el Ayre //que está en el aire, que se sostiene en el aire//
De Tente en el Ayre y Mulata Salta atrás

III. De Español e India 'Mestizo Real'
De Mestizo e India Cholo
De cholo e India Tente en el Ayre
De Tente en el Ayre e India Salta atrás //un salto hacia atrás, peor//

IV. De indio y Negra Chino
De Chino y Negra Rechino //dos veces chino// o Criollo
De criolla y Negra Torna //vuelta // atrás¨
(Estenssoro, 1999: 81)

209 Muchos de los españoles en el siglo XVI eran mestizos, hijos de árabes y de españolas o de españolas y árabes pero no se llamaron mestizos. La palabra sólo se usó para designar a los hijos de españoles en indias.

210 ¨[el vocablo] castas, en plural, es empleado a menudo para designar , paradójicamente, no las tres naciones [españoles, indios y negros] sino sólo sus mezclas. Al estar la palabra mestizo reservada exclusivamente para al descendiente de españoles e indios, castas es empleada en el sentido que hoy día le damos (en castellano y en otras lenguas) al término mestizo. (Estenssoro, 1998 a: 76). Eran parte de diversas castas los pobres de la ciudad.

En esta cita aparece con toda claridad la diversidad del mestizaje biológico y, al mismo tiempo, la riqueza lingüística del racismo, como ejercicio para menospreciar a los otros y tener la conciencia tranquila al explotarlos. En la naturaleza y en la «voluntad de Dios» se encontrarían las fuentes de las diferencias entre los seres humanos[211].

La palabra cholo corresponde a una persona hija de mestizo e india. Después de la independencia de España pasó a ser sinónimo de mestizo. En el *Vocabulario de la Lengua Aimara* del padre Bertonio, cholo es sinónimo de perro: «chhulu, anocara, perro, mestizo de un mantinazo y perrillo» [212] (Varallanos, 1962: 25). El Inca Garcilaso de la Vega escribe: «Al hijo de negro y de india o de indio y negra dicen mulato y mulata. A los hijos de estos llaman cholo; es vocablo de las Islas de Barlovento; quiere decir perro, no de los castizos sino de los muy bellacos y gozones; y los españoles usan del por infamia y vituperio» (1973, volumen III: 202).

Para Varallanos, «el cholo peruano ostenta, en cualquier dosis la sangre o la tradición de sus progenitores: europeos e indios. Hombre histórico que surgiera a raíz de la invasión del Imperio Inca por Pizarro y que fusiona a dos razas y a dos culturas; y encarna en sí la obra trascendente de la conquista española, particularmente en la media y alta geografía de los Andes» (Varallanos, 1962: 32). El Diccionario de la Real Academia define al cholo como: «Mestizo de sangre europea e indígena. Dicho de un indio: que adopta los usos occidentales». Cholo es también una palabra que identifica a los peruanos en el extranjero, equivalente de «gaucho» para los argentinos, «llanero» para los venezolanos y «huaso» para los chilenos.

---

211 «El racismo peruano es en esencia racismo colonial»… La persecución de la iglesia española a los judíos en el siglo XVI y su desdén por los conversos —judíos convertidos en católicos para no salir de España— fue el punto de partida para su racismo contra los indios y negros a partir de la distinción entre la «sangre limpia» de los cristianos puros y «sangre infecta» de los católicos nuevos (Manrique, 1999: 13).
Cuando las congresistas María Cleofé Sumire de Conde e Hilaria Supa Huamán, recibieron sus credenciales de congresistas la congresista linguista Martha Hildebrandt, una de sus colegas encargadas de tomarles ese juramento, no pudo esconder su indignación porque ellas pidieron jurar sus cargos en quechua y no en castellano. Tres semanas después, cuando la señora Supa habló en quechua en una de las Comisiones de trabajo y se negó a hablar en castellano, sus colegas exigieron que hable en castellano.
En Bolivia, hace unos meses, Beatriz Capobianco, elegida a la Asamblea Constituyente por el partido PODEMOS, de la derecha, dijo a la señora Isabel Domínguez, quechua cochabambina, también Constituyente, del MAS, «que hable cuando aprenda español».
Pedro Pablo Kukzinsky, ex primer ministro de Perú que como ciudadano norteamericano conserva su pasaporte peruano, dijo en una conferencia que por encima de los 3000 metros de altura la gente ya no tenía cerebro para pensar.

212 «Las palabras perro, cholo y chulu eran pues, sinónimas; significaban o querían significar con ellas: ínfima condición social, baja ralea de un individuo» (Varallanos, 1962: 28).

De la biología a las ciencias sociales: el largo camino del sueño indigenista con una cultura mestiza

La metáfora del mestizaje cultural parte de la biología: del cruce de las especies A y B surge un hijo o hija C cuya condición es ser un mestizo o una mestiza que hereda características físicas de sus padres en proporciones diversas. Este cruce de especies y las y los mestizos que resultan es una realidad indiscutible. Con la misma lógica, los defensores del mestizaje cultural sostienen que del encuentro amoroso de una Cultura A con una Cultura B surge una Cultura C. El salto de la biología a la sociedad humana se hace sin crítica alguna, sin establecer ninguna diferencia entre ambos espacios.

Luego de las precisiones conceptuales precedentes, interesa ahora seguir el itinerario de la metáfora del mestizaje cultural en las ciencias sociales desde su formulación antropológica en México luego de la revolución mexicana de 1910.

El texto siguiente de Lázaro Cárdenas, presidente de México lo sitúa como el responsable político mayor de la propuesta indigenista mexicana:

> La Revolución ha proclamado como procedente la incorporación de la cultura universal al indígena; esto es, el desarrollo pleno de todas las potencias y facultades naturales de la raza, el mejoramiento de sus condiciones de vida, agregando a sus recursos de subsistencia y de trabajo, todos los implementos de la técnica, de la ciencia y del arte, pero siempre sobre la base de su personalidad racial y el respeto de su conciencia y de su entidad. El programa de emancipación del indígena es, en esencia, el de la emancipación del proletariado de cualquier país, pero sin olvidar las condiciones especiales de su clima, de sus antecedentes y de sus necesidades, que le dan una peculiar fisonomía.
>
> Como expresé en reciente ocasión, nuestro problema indígena no está en conservar 'indio' al indio, ni en indigenizar a México, sino en mexicanizar al indio. Respetando su sangre, captando su emoción, su cariño a la tierra y su inquebrantable tenacidad, se habrá enraizado más su sentimiento nacional y enriquecido con virtudes morales que fortalecerán al espíritu patrio, afirmando la personalidad de México».[213] (Tzvi Medin, citado por Alejandro Rey de Castro, 2008: 331).

Para Lázaro Cárdenas y los grandes líderes de la revolución, los indios en México no eran mexicanos. Los mexicanos eran mestizos y sería tarea de la revolución convertir a los llamados indios en mexicanos. El orgullo de ser y sentirse mestizos elevó el llamado mestizaje cultural a una propuesta oficial de gobierno para cambiar el país. Vuelvo ahora sobre José Vasconcelos, con las palabras de Gonzalo Aguirre Beltrán, uno de los mexicanos indigenistas más representativos y gran defensor del mestizaje cultural:

213 Los presidentes de México ante la nación, Vol. IV, citado por Tzvi Medin en: *Ideología y praxis política de Lázaro Cárdenas*, pp. 175 y 176.

> En México, José Vasconcelos fue el más eminente abogado de ella [ideología del mestizaje] la fundó en Mendel, queriendo inútilmente, salvar las objeciones que le hacen al biologismo. La exaltación del mestizo y su asunción a la categoría de raza cósmica entró a formar parte de la ideología revolucionaria; el mestizo pasó a ser el mexicano, el arquetipo de la nacionalidad. La parte que había en él de indio le impuso la redención de éste, concebida como su elevación a los estándares de economía y cultura que el propio mestizo había alcanzado. La incorporación del indio a la civilización fue la tarea del mestizo y la llevó a cabo con tesonera decisión mediante el programa de la reforma agraria, la campaña de educación rural y algunos proyectos pilotos específicamente indigenistas. El éxito que el mestizo tuvo en su acción indigenista puede medirse por el porcentaje de indios que había por 1910 -que Gamio calculó en el 80 % de la población total- y el 8 % que hay en la actualidad. La sacudida que produjo la revolución y la ideología del mestizaje consolidaron la nacionalidad poniendo en elevada estatura los valores culturales indios. La ideología del mestizaje y el movimiento indigenista tuvieron como qué hacer eminente la formación nacional (en Palerm 1991: 94)[214].

El indigenismo tuvo al mestizo como ideal y como instrumento explícito para la desaparición de los llamados indios; no era sino una etapa necesaria para que los indios dejasen de ser lo que eran y asumieran plenamente la cultura occidental. Convertirlos en obreros sería un gran progreso para ellos y tendrían ventajas de salir de una forma de explotación colonial y pasar a una explotación de clase:

> En lo que concierne a los cambios estructurales, estoy de acuerdo en la ventaja que implica su carácter revolucionario, pero no por eso debemos echar por la borda el efecto acumulativo de las alteraciones que día a día producen los programas de desarrollo. Como es bien sabido, en las regiones interculturales de refugio, estos programas están destinados a transformar una situación de castas —característica de las relaciones coloniales— en una situación de clases, propia de los países de estructura capitalista. Ciertamente pasar de formas arcaicas a formas modernas de explotación no parecería un gran adelanto, pero el simple hecho de que los indios ingresen a la clase proletaria, los coloca en una posición de lucha que ofrece expectativas venturosas (en Palerm, 1991: 105) [215]

214 Aguirre Beltrán escribió este artículo respondiendo a las críticas que Jean Loup Herber hizo sobre el indigenismo y el mestizaje en el libro *Guatemala: una interpretación histórico social* del mismo título compartido con Carlos Guzmán Bockler (2007). Ver también de Aguirre Beltrán 1982, 1964.

215 Este texto es extraído de un comentario de Aguirre Beltrán al libro «*De eso que llaman Antropología mejicana*», que Arturo Warman, Guillermo Bonfil, Margarita Nolasco, Mercedes Olivera y Enrique Valencia publicaron en 1970, con una posición muy crítica del indigenismo y de las tesis de Aguirre Beltrán.

Los textos no tienen ambigüedad alguna, expresan el carácter eminentemente capitalista de la propuesta indigenista mexicana. Siguiendo el modelo europeo de formación de los Estados nación con un Estado, una nación, una cultura, una lengua, los indigenistas mexicanos querían un Estado de una sola cultura ignorando el resto.

> En Europa la mezcla de pueblos nunca dio origen a la categoría social mestizo que en América desempeña una función de cardinal importancia. El mestizo es el factor de unidad por medio del cual los países latinoamericanos pretenden alcanzar la meta que se han propuesto: el estado mono étnico. La destrucción, el mejoramiento o la integración de las comunidades indígenas incorporadas han tenido como propósito declarado el promover por la fuerza, por el convencimiento, o por ambos caminos, la concurrencia de esas comunidades en el proceso de mestizaje biológico y cultural (En Palerm, 1991: 56-57).

Aguirre Beltrán creía que las reformas capitalistas, además de representar un progreso, tenían un sello anticolonial, pero esa afirmación estaba en abierta contradicción con su voto a favor de la cristianización que es la propuesta colonial más antigua:

> En fin, todos quienes hemos hecho trabajo de campo entre las comunidades indígenas sabemos cuán profundamente el cristianismo penetró en ellas y cómo en ellas se advierte las formas más fanáticas y agresivas del catolicismo. Tal vez podríamos aceptar que en México no hay una forma única de cristianismo; hay un catolicismo nacional más o menos homogéneo en todo ámbito del país y catolicismos parroquiales entre las comunidades indias que tienen rasgos propios y genio distintivo, pero que de ninguna manera los segregan de la Iglesia. A mayor abundamiento, los datos objetivos que arrojan los censos aseveran que el 99% de la población mexicana, incluso la india, son cristianos. ¿Dónde está pues el fracaso del integracionismo en su tarea de cristianizar a los indios? El 1% que resta para la centena, por demás está decirlo, no contiene indios. Creo sin embargo que en cuanto a cristianización serán los grupos católicos y protestantes, aquí presentes, quienes tendrán mayor peso para confirmar o negar la certeza de mi juicio (En Palerm, 1991: 71)

Para mexicanizar al indio, convirtiéndolo en mestizo y en proletario, la receta del indigenismo propuso: 1) la enseñanza universal del castellano en las escuelas y colegios; 2) la modernización en el sentido preciso de adopción de tecnologías para multiplicar la producción —semillas mejoradas, abonos, insecticidas— y llevarla al mercado para obtener dinero y estar en condiciones de comprar; 3) la conversión de los llamados indios en cristianos católicos, y, finalmente, 4) adoptar la medicina occidental. La receta de cuatro puntos no tenía nada de revolucionaria. Los españoles trataron de hacer lo mismo con la tecnología occidental de su tiempo y por razones de poder colonial decidieron incluir

en su sistema político a las aristocracias indígenas reservándoles el privilegio de aprender a leer y a escribir el castellano. Trataron de imponer el cristianismo sin el éxito que esperaban e hicieron grandes esfuerzos para acabar con lo que llamaban brujería. Mexicanizar a los llamados indios significaba, simplemente, proponer su desaparición. Lo lamentable de Lázaro Cárdenas, José Vasconcelos y los indigenistas mexicanos es que propusieron para el futuro la misma receta colonial de los españoles antes de la República. En el razonamiento de los indigenistas mexicanos, como en el de las clases dominantes de América Latina, su error principal fue creer que el «mestizaje cultural» era una síntesis de las culturas españolas e indígenas. Unos y otros se sintieron herederos de España gracias a la lengua castellana y a la religión cristiana. Si la lengua y la religión les vinieron de España, ¿cual fue la herencia indígena en esa maravillosa síntesis de culturas? La pregunta ni siquiera fue planteada. Víctor Andrés Belaúnde, el conspicuo intelectual católico de la derecha peruana escribió:

> La peruanidad es para nosotros una síntesis viviente de la cultura hispano- católica y de los elementos telúricos y biológicos que existían en este pedazo del nuevo mundo que habitamos (Belaunde, 1987: 411).

Del lado español, lo esencial; del lado inca, sólo el paisaje, lo telúrico. La mitad de la botella del mestizaje es la lengua y la religión; la otra mitad, es aire puro, paisaje; es decir, nada. Lázaro Cárdenas no fue tan lejos como Víctor Andrés Belaúnde, porque reconocía que por lo menos los indios tenían un gran amor por su tierra.

Con la aparición del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y su crítica radical de la sociedad mexicana, el indigenismo oficial se derrumbó y se desvaneció en el aire.

Esa propuesta indigenista mexicana fue leída y seguida en el Perú, de modo parcial y contradictorio. Despertó el entusiasmo de José María Arguedas, autor que por su importancia merece una sección especial en este capítulo, de Uriel García y de José Varallanos. Uriel García vio en el mestizo, considerado como el cholo peruano, al «nuevo indio» que cambiaría al Perú:

> El «conquistador» es un inmigrante urgido de aproximarse a la tierra y de poseerla. [...]. De su amor con la india nacen el cholo y la chola, que a su vez vienen a ser también padres de la nueva indianidad. Sus odios, al mismo tiempo, acrecientan el drama de los Andes. De esos amores y de esos odios entre las fragosidades andinas surgió el alma mestiza que da vigor al alma mestiza que da vigor emotivo a la tierra como carácter personal al hombre (García, 1973: 107).

> En el arrabal cusqueño o en media calle de cualquier poblado serrano abre su fauce lóbrega la chichería, caverna de la nacionalidad, fibra sensible de la aldea, tumultuosa pasión de la plebe serrana. ¿Es la lepra del 'poblacho mestizo' o el síntoma

> del 'pueblo' enfermo? Nada de eso. Vivienda prehistórica, cueva troglodita, hogar cordial del hombre primitivo y espontáneo que engendra el alma nacional y que sigue perdurando junto a la historia y acaso dentro de nosotros mismos. (García, Uriel, 1976: 174).
>
> El alma mestiza es pues, pese al descrédito del término, el comienzo del americano total (García, Uriel, 1973: 118).

Por su parte, Varallanos fue un entusiasmado seguidor de Vasconcelos:

> Lima: pequeña fragua humana de todas las razas. Ciudad crisol como París, como Buenos Aires, del gran mestizaje universal. De ella, de su solar, saldrá primero que de otras ciudades sudamericanas, el tronco de la raza cósmica, de la que nos habla, todavía ilusoriamente, el mexicano Vasconcelos (Varallanos, 1962: 107).

Luis E. Valcárcel —destacada figura del indigenismo y promotor de la carrera académica de antropología en el Perú— no tuvo en sus años de encendido indigenista entusiasmo alguno por la defensa y promoción del mestizo como peruano, americano o emblema cósmico del mundo. Por su formación académica de historiador, convertido después en etno historiador, y por su profunda identificación con los llamados indios del Imperio de los Incas, veía con malos ojos a los mestizos o cholos que dejaban de ser indios y adoptaban los rasgos más negativos de la cultura occidental. Este era, probablemente, uno de los problemas de fondo de su marcada distancia con Uriel García, otro indigenista cusqueño de renombre, que era ferviente partidario de los mestizos como nuevos indios. Para Valcárcel los llamados indios no tenían por qué ser nuevos[216]. En 1945, Valcárcel dejó atrás su indigenismo panfletario que anunciaba en 1928 tempestades y revoluciones. Como primer director del Instituto Indigenista Peruano, fundado en 1946, filial del Instituto Interamericano Indigenista con sede en México, promovió los proyectos de antropología aplicada y el llamado «Plan Nacional de Integración de la Población Aborigen», siguiendo las recetas de los ideólogos del indigenismo mexicano con personal y recursos norteamericanos canalizados a través de la Universidad de Cornell (Valcárcel, 1964)[217].

---

216 Imagino también, con algo de atrevimiento, que la distancia que los separaba se nutría de los caracteres tan distintos de ambos. Valcárcel, el historiador de archivos, serio, recluido en su sala de trabajo y en tertulias cerradas con pocos amigos, intelectual político, cercano del poder (fue ministro de Educación), con un casi nulo contacto con los indios y cholos de carne y hueso de su tiempo. Por su lado, Uriel García no habría escrito su libro *El nuevo indio* si no hubiera recorrido a pie y a caballo los valles y contrafuertes de los Andes y de la Costa, si no hubiera bebido en las chicherías, si no se hubiera emborrachado con los cholos y cholas del Cusco en lo que él llamó «las cavernas de la nacionalidad» peruana.
Para una información de los indigenismos en el Perú ver: *Memorias* (Valcárcel, 1981),

217 El proyecto Vicos, en el callejón de Huaylas, dirigido por la Universidad de Cornell y el Instituto Indigenista Peruano entre 1955 y 1965, es un buen ejemplo de esta antropología aplicada

La antropología peruana, surgida en la década de 1940 en el Cusco y en San Marcos, bebió de la fuente indigenista y asumió la metáfora del mestizaje cultural como un punto de partida, como una verdad que no necesitaba demostración. Lo mismo ocurrió en México, Guatemala, Ecuador y Bolivia. Esa metáfora pasó a incrementar el fondo de lo que en general se llama el «sentido común»; es decir, aquello que «todos' deben conocer, tanto en América latina como en Estados Unidos y en Europa.

Débil esfuerzo teórico de la antropología latinoamericana para pensar el problema del cambio cultural

En 1940, cuando el indigenismo mexicano estaba apunto de afirmar su propuesta de institucionalización del cambio cultural dirigido, a través del Instituto Indigenista Interamericano y sus filiales en los países latinoamericanos de fuerte composición indígena, con el entusiasmado apoyo de parte del mundo académico y político norteamericano, muy cerca de México, en La Habana, el antropólogo Fernando Ortiz hizo una propuesta teórica importante:

> Hemos escogido el vocablo transculturación para explicar los variadísimos fenómenos que se originan en Cuba por las complejísimas transmutaciones de culturas que aquí se verifican, sin conocer las cuales es imposible entender la evolución del pueblo cubano, así en lo económico como en lo institucional, jurídico, ético, religioso, artístico, lingüístico, psicológico, sexual y en los demás aspectos de su vida (Ortiz, 1963: 99).
>
> … Cada inmigrante como un desarraigado de su tierra nativa en doble trance de desajuste y de reajuste, de desculturación o exculturación o inculturación, y al fin de síntesis, de transculturación» (0rtiz, 1963: 99).
>
> Entendemos que el vocablo transculturación expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque este no consiste solamente en adquirir un distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana aculturación, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de neoculturación. Al fin, como sostiene la escuela de Malinowski, en todo abrazo de culturas sucede lo que en la cópula genética de los individuos: la criatura siempre tiene algo de ambos progenitores, pero también siempre es distinta

para convertir a los llamados indios, en peruanos siguiendo el ejemplo mexicano de Lázaro Cárdenas. Para una visión de conjunto de ese proyecto ver: Montoya 2004 b, Stein 2,000, 1987, 1961.

> de cada uno de los dos. En conjunto, el proceso es una transculturación, y este vocablo comprende todas las fases de su parábola (Ortiz, 1963: 103).

No hubo entre 1940 y 1970 condiciones en los países latinoamericanos para enfrascarse en discusiones teóricas y en la búsqueda de conceptos más adecuados para entender la realidad. El cambio cultural no fue concebido como un tema de investigación y de trabajo teórico sino como una necesidad urgente para la acción social, desde todos los frentes. Por orden de aparición histórica, los invasores españoles y portugueses estaban interesados, desde 1492 en adelante, en humanizar y cristianizar, a los llamados indios, bautizándolos y enseñándoles a ser como ellos y obligándolos a que renunciacen a sus costumbres calificadas de salvajes y a sus dioses, considerados como falsos. Los herederos del poder colonial tomaron la posta para seguir con más fuerza por el mismo camino, asumiendo la tarea de civilizar a los bárbaros y salvajes, modernizar a los tradicionales y, en los últimos veinte años, globalizar a los aldeanos o provincianos. Este es el horizonte de cambio propuesto por la derecha desde los tiempos de Juan Ginés de Sepúlveda, su ideólogo mayor. (Montoya, 2006: 89-114)

Desde el mundo propiamente indígena, muchos prefirieron el camino de la aculturación por lo menos parcial, en el sentido anglosajón del que habla Fernando Ortiz, como renuncia a la cultura propia y adopción de la cultura extranjera. Otros, los menos, trataron de defender sus culturas en condiciones de marginalidad, apelando a una especie de retiro en lo que Aguirre Beltrán llamó «zonas de refugio» para evitar el contacto con los opresores o aceptarlo en el grado menor posible. Sólo en el último tercio del siglo XX aparecerían voces indígenas propias. Hasta entonces, como sostuvo el historiador ecuatoriano Guerrero los indígenas hablaban por la voz prestada de los «ventrílocuos» (Guerrero, 2000).

Cuando las ideas de izquierda aparecieron en el horizonte político del siglo XX y ganaron algún espacio como «progresistas» o «de avanzada», sus líderes más conspicuos en los partidos comunistas y en la Tercera Internacional Comunista no tuvieron ninguna propuesta propia. Desde Stalin hasta Abimael Guzmán todos fueron modernizadores, abanderados del progreso, en una palabra, civilizadores. No era por azar que el concepto de «progreso» —compartido tanto por la derecha como por la Izquierda europeas— sirviera y sirva aún para calificar una cierta tendencia de izquierda en las personas. «De avanzada» sería la persona ubicada adelante, en lo que después se llamaría «de vanguardia», en oposición a los de «la retaguardia» que quedarían atrasados. Los términos «adelantados» y «atrasados» atribuidos a los países del mundo corresponden a puntos extremos de un mismo camino. Ese camino puede ser pensado con el verbo civilizar. Casi la unanimidad de vertientes y personas interesadas en el cambio cultural estaban de acuerdo en que los indios dejaran de ser indios. He señalado ya la sinceridad y transparencia de

los textos del indigenista Gonzalo Aguirre Beltrán para convertir a los llamados indios en obreros asalariados como un escalón indispensable en la escalera del progreso que deben recorrer para ser ciudadanos occidentales. Una excepción extraordinaria debe ser recordada aquí: José Carlos Mariátegui, uno de los pilares del marxismo latinoamericano, que a diferencia de los marxistas stalinistas peruanos de su tiempo, reconoció la particularidad de las reivindicaciones indígenas como parte de la tradición revolucionaria en el mundo. (Montoya, 1995).

José María Arguedas: su entusiasmo inicial por la cultura mestiza y su desilusión posterior

El antropólogo y novelista José María Arguedas se entusiasmó con la defensa del mestizaje propuesta por los indigenistas mexicanos y estuvo feliz con el coraje y la fuerza que vio en los mestizos del Valle del Mantaro en sus trabajos de campo entre los años 1950 y 1960. Formó parte de la delegación peruana que asistió en 1940 al encuentro de Pátzcuaro en México, del que surgieron el Instituto Interamericano Indigenista y los Institutos Indigenistas en los países latinoamericanos de más intensa composición indígena. Sus palabras son inequívocas:

> El mestizo en el Perú no tiene ni el número, ni el poder, ni la influencia que ejerce en México, donde el territorio no está torturado y dividido por abismos profundos e indomeñables cordilleras como las que quiebran el suelo peruano (Arguedas, 1981: 5-6).
>
> El creciente resplandor de la personalidad cultural de México es la prueba más cabal del porvenir realmente ilimitado de la cultura mestiza, indo española o indo latina, como sea mejor denominarla (Arguedas 1981 a: 6).
>
> En el Perú, la segregación cultural sigue siendo cruel, esterilizante y anacrónica, aunque se ha progresado algo en los últimos veinte años. El indio aparece todavía como un personaje inmenso, rezagado en siglos a pesar de su infatigable esfuerzo de supervivencia y de adaptación a los grandes cambios —cambios a saltos— que da constantemente la cultura que lo rodea. El indio se diluye en el Perú con una lentitud pavorosa. En México es ya una figura pequeña y pronto se habrá confundido con la gran nacionalidad. El caso del indio se ha convertido en el Perú en un problema de creciente gravedad. El proceso del mestizaje es, como ya dijimos, de una lentitud pavorosa. Se produce en las ciudades y en ciertas aldeas. Pero en las grandes regiones pobladas exclusivamente por indios —casi todo el departamento de Puno, el más denso de la sierra peruana, la mayor parte de los departamentos de Ancash, Huánuco, Ayacucho, Apurímac, Huancavelica y Cuzco— la cultura india permanece íntegra. La miseria económica y la segregación cultural la rodea y aísla como un anillo de hierro (Arguedas, 1981 a: 8).

La propuesta de disolver a los indios en la nueva categoría de mestizo para convertirlos en mexicanos, es la idea clave del párrafo de Arguedas. En otras palabras, el modelo a seguir era el mexicano. Luego de sus trabajos de campo en el valle del Mantaro, con los ojos preparados para ver el futuro poblado de mestizos, Arguedas descubrió:

> Durante siglos, las culturas europea e india han convivido en un mismo territorio en incesante reacción mutua, influyendo la primera sobre la otra con los crecientes medios que su potente e incomparable dinámica le ofrece; y la india defendiéndose y reaccionando gracias a que su ensamblaje interior no ha sido roto y gracias a que continúa en su medio nativo; en estos siglos, no sólo una ha intervenido sobre la otra, sino que como resultado de la incesante reacción mutua ha aparecido un personaje, un producto humano que está desplegando una actividad poderosísima, cada vez más importante: el mestizo. Hablamos en términos de cultura: no tenemos en cuenta para nada el concepto de raza. Quienquiera puede ver en el Perú indios de raza blanca y sujetos de piel cobriza, occidentales por su conducta (Arguedas, 1981a: 2).
>
> El estudio del mestizo es uno de los más importantes de los que la antropología está obligada a emprender en el Perú (Arguedas, 1981a: 2).

Entonces, no tuvo duda alguna de la existencia de una cultura mestiza en el Perú[218]:

218 Ángel Rama y Fermín del Pino señalaron que Arguedas tuvo más interés en el mestizo que en el indio: «La tercera generación 'indigenista' invertirá los términos de la paradoja de sus mayores: disponiendo de un conocimiento mucho más amplio de la cultura indígena y apreciándola con fuerte positividad, aportará sin embargo el descubrimiento del 'mestizo' y la descripción de su cultura propia, distinta ya de la «india» de la que provenía. Este último indigenismo, el que hasta la fecha puede estimarse como el más cabal y mejor documentado, ha sabido realzar el papel central que cabe al «mestizo» en la formación de la tantas veces ambicionada «nacionalidad integrada» peruana, siendo sus miembros los que por primera vez han estudiado con atención esa curiosa figura que motivará más rechazos que alabanza (Rama. 1981: XVI-XVII).
Corresponderá a Arguedas descubrir la positividad del estrato social mestizo, será quien cuente con delicadeza su oscura y zigzagueante gesta histórica y mostrará cómo reelabora las tradiciones artísticas que en un nivel de fijeza folklórica custodiaban los indios, introduciéndolas ahora en la demanda nacional (Rama, 1981: XVII).
El asunto fundamental de los ensayos etnológicos de Arguedas será este personaje [el mestizo] y esta clase intersticial: los examinó literaria y sociológicamente, después de haberlos descubierto con esfuerzo. Los atendió más en el ensayo que en la novela (aunque en ésta fue capaz de conferir rasgos mestizos al idealizado Demetrio Rendón Willka de *Todas las sangres*) transformándose en su lúcido y comprensivo analista (Rama, 1981: XVII).
Por su lado, Fermín del Pino señala: «Lleva razón Angel Rama, a lo largo de toda su presentación de textos antropológicos, en sustentar reiteradamente la tesis de que Arguedas no era un defensor del indio puro (como las dos primeras generaciones de indigenistas, alrededor de Tello y de Mariátegui) sino más bien del mestizo, sobre todo en sus textos antropológicos (Del Pino, 1995: 27).

> Existe, sin duda, una cultura mestiza en Huamanga y en el valle del Mantaro. Demuestra esta cultura una excelente capacidad para la asimilación de valores y para la convivencia con grupos de cultura distinta y mejor armada que la suya. Ha sido esa su razón de aparición y su hábitat social: permanecer entre dos corrientes, tomar de las dos cuanto podía convenir a su naturaleza bivalente y sin embargo bien integrada. No está esta gente a merced de la avalancha de la cultura industrial moderna, como lo está frecuentemente el indio, y como se ha demostrado que está, y de la manera más inerme, el hombre de las clases señoriales de las antiguas ciudades hispano indias del Perú (Arguedas, 1981b: 170).

> Se trata de un cabal proceso de fusión de culturas, que no habría sido posible, como no lo es en el sur, si las castas y culturas coetáneas hubieran estado divididas por irreductibles conceptos de superioridad y por la práctica de costumbres sustancialmente diferentes. No existió tal diferencia porque no se implantaron las instituciones de servidumbre que en el Sur fundaron un status rígido para castas y culturas. En el Sur, el mestizo es producto no de fusión sino de fuga; adolece, por lo mismo, de los trágicos caracteres psicológicos del individuo desajustado, en constante e insoluble búsqueda de patrones de conducta. Este borroso cuadro de la cultura del mestizo del Sur hace que estudiosos del mismo personaje sostengan tesis tan contrarias respecto del problema, como las que han planteado los doctores Valcárcel y Uriel García (Arguedas, 1981c: 122).

> No se arrojan los trajes tradicionales sino cuando se ha producido conflicto entre la cultura a la que corresponden y la del individuo que los usa. Se borraron los signos externos que diferenciaban a indios y mestizos cuando la fusión entre ambas culturas se había precipitado. A la división de castas sobrevivió la rivalidad que se hizo estimulante de barrios y pueblos y las diferencias de clases sociales, determinadas por razones económicas. Del mismo modo que arrojaron los trajes indígenas, aprendieron el castellano y empezaron a olvidar el quechua. Desaparecieron de ese modo los signos de la antigua división de castas y culturas. La comunidad así integrada funciona como un cuerpo social libre de conflictos culturales específicos. No puede darse en ella el caso del mestizo víctima de la «indecisión de patrones» que guíen su conducta ni de un «status no bien definido» que lo haga «actuar alternativamente compartiendo en mayor o menor grado de las normas de ambos grupos (de indios y mestizos)», como supone Núñez del Prado; porque tales grupos no existen más como polos opuestos y en conflicto. Se ha unificado la cultura mediante una fusión hecha posible por no haber alcanzado al valle la servidumbre feudal y sus consecuencias socio económicas diversificantes (Arguedas, 1981c: 123).

El mestizaje o fusión de culturas le parece indudable en dos de las esferas importantes: la religión y el arte llamado mestizo de Huamanga; una fusión de ambas mostraría su sincretismo:

> El natural de Puquio, no perturbado aún por los poderosos agentes de cambio que en la actualidad influyen sobre él, aparece sólidamente respaldado por sus dioses locales…
>
> Una separación nítida existe, pues, entre la religión local y la oficial. Naturalmente, los mistis y mestizos no participan ni conocen en sus fundamentos la religión local, ella es propia de los naturales (Arguedas, 1981d: 75).

> Las dos religiones cumplen funciones diferentes y, sin embargo, son integrantes de un complejo mayor que abarca a ambas. Los préstamos son mutuos; existe sincretismo en ambos campos… La religión católica no parece haber convencido a los naturales en cuanto a sus fundamentos teóricos. El más notable resultado o la mayor conquista del catolicismo parece concretarse, en lo que se refiere a los fundamentos, a la convicción de que Dios creó el mundo celeste y que se le debe temer (Arguedas, 1981d: 75-76).

Este nuevo sector de mestizos fue considerado por Arguedas como una «clase», con el mismo lenguaje de los autores culturalistas norteamericanos[219]:

> La clase de los mestizos es la más extensa en la ciudad de Huamanga; la clase señorial ocupa un pequeño sector de la ciudad, ahora semivacío y frecuentemente poblado de inquilinos mestizos; los indios viven en parcialidades o pueblos próximos... Aparentemente, esta fuerte clase mestiza ha cambiado poco en su ya largo y activo contacto con los centros urbanos modernos, como Lima y Huancayo, con los cuales mantiene vínculos comerciales cuantiosos y cada vez mayores. Parece evidente, también en contraste con la clase señorial, que esta clase no ha sufrido graves trastornos en su conducta como consecuencia de este activo intercambio. Porque la clase señorial da muestras de haber perdido su equilibrio, de haberse desintegrado (Arguedas, 1981b: 170).

Desde esa perspectiva, Arguedas define su noción de integración:

> Cuando se habla de «integración» en el Perú se piensa invariablemente en una especie de aculturación del indio tradicional a la cultura occidental... [nosotros] concebimos la integración en otros términos o dirección. La consideramos no como una ineludible y hasta inevitable y necesaria aculturación sino como un proceso en el cual ha de ser posible la conservación o intervención triunfante de algunos de los rasgos característicos no ya de la tradición incaica, muy lejana, sino de la viviente hispano-quechua, que conservó muchos rasgos de la incaica (Op. Cit.: p. 25).

219 Un texto ilustrativo de esta confusión entre grupos y clases sociales se encuentra en el texto de William Manguin *Estratificación social en el callejón de Huaylas* (Mangin, 1964)

Estas fueron las ideas de Arguedas hasta su encuentro en la Universidad Agraria, en los años sesenta del siglo XX, con los jóvenes dirigentes de la entonces llamada «nueva izquierda del Perú», su visita a Cuba de 1968 y su correspondencia en quechua con Hugo Blanco, el dirigente campesino de filiación trotskista condenado a 25 años de prisión desde 1963 por su actuación en las tomas de tierras del Cusco. Luego de una simpatía con la izquierda en los años treinta y de su prisión de ocho meses en una cárcel de Lima por asistir a una manifestación de apoyo a los republicanos de España en 1937, Arguedas se alejó de ella, decepcionado[220]. Nunca fue un hombre de partido ni de ideas políticas claramente definidas. Tuvo una militancia intelectual en favor de los indígenas del país, particularmente del mundo andino y estuvo atento a los cambios que se producían en el país. Por eso, cuando el gobierno de Juan Velasco Alvarado decretó en 1969 la reforma agraria más radical del continente americano, Arguedas no dudó en saludarla porque serviría para acabar con la servidumbre. Los años 60 fueron marcados por las rebeliones campesinas, los movimientos guerrilleros, y el resurgimiento de la izquierda. En ese contexto Arguedas cambió también y se distanció de las posiciones indigenistas; vio con escepticismo la llamada antropología aplicada y, desde la literatura, propuso la metáfora «Todas las sangres», título de su última novela publicada en vida, que como sueño político no tiene nada que ver con un mestizaje que disuelva a los indios convirtiéndolos en mestizos, sino —por el contrario— con la coexistencia de culturas diferentes a partir del respeto de su diversidad. Rendón Willka, el personaje principal de esa novela, no es un indio que se disuelve en el mestizaje sino un quechua que se enriquece con el castellano aprendido a golpes en la escuela y que promueve la defensa abierta de la cultura de su pueblo. Arguedas no tuvo tiempo de escribir textos de antropología para dar cuenta de sus cambios. Sus poemas quechuas, y su novela póstuma *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, avanzaron por el camino abierto a medias en su novela *Todas las sangres*. Estuvo muy cerca de descubrir la inviabilidad de la cultura mestiza y el sincretismo cuando oyó a medias lo que Felipe Maywa, su informante y amigo de infancia le dijo en Puquio, en 1955: «Las

220 Nelson Manrique advirtió ese cambio en Arguedas: ¿Cuáles fueron las fuentes del radical cambio de Arguedas con relación a las expectativas que tenía con relación a la difusión de la cultura occidental, la desindigenización y la alternativa del mestizaje a principios de los cincuenta? Como hipótesis a trabajar, señalaríamos tres: en primer lugar, la observación de las consecuencias que la difusión de la cultura occidental tenía en las áreas fuertemente indígenas que tan bien conocía. En segundo lugar, la radicalización ideológica propiciada por la revolución cubana (Arguedas dejó el testimonio escrito de la forma como lo impresionó la experiencia que vivió en la isla embarcada en una revolución en páginas muy emotivas), y la oleada de movimientos insurreccionales que esta inspiró, que le llevaron a recuperar el horizonte socialista... En tercer lugar, su condición de creador literario, que le permitió no renunciar a su intuición, su sensibilidad y su afectividad, elementos reñidos con una concepción positivista del «trabajo científico». (Manrique, 1995: 78)

dos religiones son separadas», pero el discurso mexicano del indigenismo tuvo más fuerza.

Aníbal Quijanoy su intuición sobre la cultura chola como futuro del Perú

En 1964, Aníbal Quijano publicó «La emergencia del grupo cholo y sus implicancias en la sociedad peruana (esquema de un enfoque aproximativo)», trabajo publicado también en 1980. El texto encerraba múltiples sorpresas: fue escrito por un sociólogo marxista —el primero del país con sólida formación universitaria y con un transparente dominio de la literatura antropológica de la época— y anunciaba con un perceptible entusiasmo que el proceso de cholificación sería el futuro de la cultura peruana. Tuvo el cuidado de señalar que ese proceso no tenía aún un final claro y que el dominio de la cultura occidental entonces era el principal obstáculo para su desarrollo. En la vasta e importante producción intelectual de Quijano, el tema de la cultura aparece muchas veces. Me detendré aquí para examinar tres de sus momentos más importantes.

En el primero, aquel de 1964, su tesis central fue la siguiente:

> Pero, de todos modos, la emergencia del grupo cholo abre las posibilidades de desarrollo de una cultura mestiza en el Perú, como también en aquellos otros países con una cultura indígena desarrollada anterior a la conquista española. Si esta tendencia se desarrolla es posible afirmar que este es el camino de desarrollo de la nación peruana, en tanto que peruana, y en esto se funda en rigor, el desarrollo del nuevo nacionalismo (Quijano, 1980a: 112).

La cholificación habría sido entonces una alternativa eficaz:

> … la alternativa de la cholificación parece ser la de más eficacia político social y la más adecuada desde el punto de vista de la cultura. Es decir, se trata de una alternativa que permite a la población indígena las mismas posibilidades de la aculturación total, pero que al mismo tiempo no implica la necesidad de un abandono total de la propia cultura, y solamente una adhesión parcial y selectiva de los elementos de la cultura enemiga (Quijano, 1980a: 95).

El grupo cholo estaría a medio camino entre una casta y una clase:

> Quiere decir, en consecuencia, que el cholo en el Perú es un grupo social en proceso de desarrollo que emerge desde la masa indígena servil o semi-servil de las haciendas y de las «comunidades indígenas», cuya situación social no está claramente estructurada y definida, porque no están definidas las normas y los estándares de diferenciación social. Participa por eso, al mismo tiempo y de manera

> combinada y superpuesta, de la condición de «casta» y de la condición de «clase social» sin ser ya la una y sin ser del todo la otra. Por todo ello es un fenómeno que revela profundamente, la naturaleza de la «sociedad de transición» (Quijano, 1980a: 68-69).

El proceso de cholificación no podría entenderse sin el carácter colonial de la sociedad peruana, derivado del proceso de mestizaje racial y cultural del Perú:

> Por la progresiva ampliación del mestizaje racial y cultural, el primitivo sistema de dominación social y la naturaleza del conflicto cultural correspondiente, fueron modificándose profundamente, hasta constituir lo que puede denominarse la «sociedad colonial peruana» (Quijano, 1980a: 54)

En el Perú de 1964 habría habido una nueva cultura en formación:

> Puede, pues, concluirse sin arriesgar mucho que el cholo no es solamente un nuevo grupo social de emergencia sino que fundamentalmente es portador de una cultura en formación, integrándose con elementos que proceden de nuestras dos culturas originales y con otros que son producto de la elaboración del propio grupo. En tanto que esta cultura está aún en proceso de emergencia y formación, no puede esperarse que ella muestre ya una institucionalización estructurada a nivel global. Eso no obstante, es legítimo enfocarla como una cultura en proceso de formación; es decir, como una «cultura de transición» con las mismas connotaciones incorporadas a la noción de «sociedad de transición» (Quijano, 1980a: 73).

Esa nueva cultura en formación estaría abriendo una nueva vertiente:

> El proceso de cholificación: proviene «en consecuencia, de una nueva vertiente cultural en nuestra sociedad, que crece como tendencia en los últimos años y prefigura un destino peruano, distinto que el de la mera aculturación total de la población indígena en el marco de la cultura occidental criolla que ha sido hasta aquí el tono dominante de todos los esfuerzos por «integrar» al indígena e el seno de la sociedad peruana. (Quijano, 1980a: 71)

Esa nueva vertiente se expresaría en la «personalidad chola» que sería en el futuro «la personalidad cultural del Perú»:

> … emerge en los últimos años con marcada insistencia, un cierto tipo de personalidad, que se suele calificar como personalidad chola en el Perú. Los rasgos más sobresalientes de esa personalidad social nueva, que resaltan especialmente por «'machismo» o la «hombría», la agresividad, llamada la «insolencia» del cholo entre las capas de la clase media y de las clases dominantes, la vocación por

> la aventura y el riesgo, la extraordinaria capacidad de adaptación ecológica, la tendencia de constante movilidad geográfica, principalmente. Aunque alguna de estas características como la «hombría» son también parte de la personalidad de los miembros de la población obrera de las ciudades, existe un cierto consenso en el país para definir por ellas el tipo cholo de personalidad (Quijano, 1980a: 71-72).
>
> Se puede decir, sin mucho riesgo de error, que las industrias mineras han constituido en la primera etapa de la cholificación actual, el más poderoso factor, hasta el punto en que se podría sostener que en ellas emergió el embrión de la futura personalidad cultural del Perú (Quijano, 1980a: 83).

No obstante las claras evidencias del nuevo horizonte cultural, el final del proceso no era claro:

> Resulta, en consecuencia, que la «cultura chola» en proceso de emergencia, no puede ser concebida como globalmente estructurada, pero debe admitirse la existencia de sectores en proceso de institucionalización y de estructuración. Las tendencias que sigue este proceso, son las mismas que guían el proceso de cambio de la sociedad peruana en su conjunto. Por un costado, la penetración y la influencia de los elementos de la cultura occidental y el carácter dominante de esta en la sociedad global, presionan en el sentido de una total aculturación en el mundo de la cultura occidental criolla. Por otro lado, los elementos peculiares del mundo cultural cholo, así como la presencia de la cultura indígena, que no por ser socialmente subordinada es menos vigente y vigorosa, presionan en el sentido de una cristalización propia, chola en definitiva. No parece claro todavía el destino final de este proceso (Quijano, 1980a: 76).

El segundo momento corresponde a la introducción que Aníbal Quijano escribió en 1979, a su libro *Dominación y cultura: lo cholo y el conflicto cultural en el Perú,* (1980) en el que publica por segunda vez tanto el texto del primer momento de 1964, que acabo de presentar, como el artículo «Dominación y cultura», presentado antes en Chile en 1971[221] . En ella, vuelve sobre la cholificación, y sostiene que se trata de un material envejecido:

> En cuanto a la monografía sobre lo cholo en el conflicto cultural en el Perú, que se publica aquí por primera vez completa, se trata de un material en realidad muy envejecido. Fue el resultado de una obsesión sobre el problema de la identidad cultural del Perú, que me habitó largamente pero para cuya investigación no estaba aún en condiciones de usar los instrumentos de la teoría de las clases sociales que me hubieran permitido transfigurar mis intuiciones en proposiciones teóricas solventes. Lo que salió fue, como notará cualquier lector, un ejercicio a caballo entre el

221 Revista Latino Americana de Ciencias Sociales, Nº 1, Santiago de Chile.

> lenguaje y las categorías del lenguaje de la sociología convencional y una ideología intentada de izquierda (Quijano, 1980a: 12).

Más allá de ese envejecimiento, el autor cree que sus intuiciones de 1964 pueden ser recuperadas de otra manera:

> Si he admitido ahora su publicación es porque tengo confianza en que quince años después, el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú ha producido ya un piso suficientemente firme para como para que cualquier riesgo de confusión pueda ser evitado, y las intuiciones de entonces puedan ser, si aún tienen vitalidad, recuperadas de otro modo. En aquel entonces las investigaciones sociales en nuestro país estaban apenas apuntando, tras decenios de oscurantismo oligárquico militar. Y la soledad no ayuda siempre (Quijano, 1980a: 12)

En el cortísimo espacio que dedica a la cholificación, Quijano habla de un sincretismo cultural, como fruto de las relaciones de dominación existentes entre las culturas:

> En las relaciones entre culturas en América Latina, las culturas indígenas han sido arrinconadas como «subculturas campesinas», y el proceso de conflicto y de cambio que se ha generado dentro de las relaciones entre ellas y la «cultura dominante» toma ante todo la forma de un sincretismo cultural ejemplificado por el proceso de cholificación en el mundo andino (Quijano, 1980a: 30).

Convendría agregar las novedades que sobre la cultura en general se encuentran en su texto *Dominación y cultura*... La primera es la «objetivación de la cultura» posible gracias a los intelectuales como privilegio de las culturas dominantes que escriben, y como evidente desventaja de las culturas ágrafas dominadas; una segunda es la rápida y útil distinción entre culturas y subculturas; la tercera es la mención de los «gérmenes de una contracultura»; y, por último la diferencia entre «cultura oficial» y «cultura no oficial» (Quijano, 1980a: 27, 30, 37, 39).

El tercer momento de Aníbal Quijano sobre el proceso de cholificación corresponde a su reciente texto: «Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina», publicado en 1997[222]. En él, del modo más escueto posible, traduce sus intuiciones de 1964 en un lenguaje centrado en la cuestión del poder y marcando distancias con sus términos culturalistas de la antropología y la sociología de esa época: la cholificación no habría sido un mestizaje:

> Así, lo cholo implicó una primera perspectiva de reoriginalización cultural en el Perú y quizás en todo el mundo llamado andino porque era la primera vez que se producía una reestructuración de elementos culturales no simplemente como

222 *Anuario Mariateguiano*, Volumen IX. Lima: Ediciones Amauta, 1997

> «aculturación» o «transculturación» o «mestizaje»o «hibridación»… era ante todo una alternativa de descolonización del imaginario, de las prácticas, valores, e instituciones de las relaciones culturales entre los pobladores del país (Quijano, 1997: 119).[223]

De otro lado, Quijano sostiene que la potencialidad del proceso de cholificación para definir aquella nueva vertiente u horizonte cultural del Perú fue mutilada tanto por la derrota del movimiento obrero y popular en la década de los ochenta como por el éxito de la contra revolución capitalista encarnada en el neoliberalismo peruano llamado fujimorismo:

> De ese modo, las virtualidades y posibilidades de los «cholo», en especial la redistribución democrática del poder, la legitimación de la diversidad y de relaciones de autonomía y de igualdad entre todas las vertientes históricas que concurren en el proceso de nuestra sociedad terminaron siendo mutiladas (Quijano 1997: 120).

> La derrota de los trabajadores «ha facilitado que la actual contra revolución capitalista, global o mundialmente en curso, cuya ideología se llama 'neoliberalismo', y cuyo primer régimen político plenamente representativo en el Perú es el 'fujimorismo', aquí fuera llevado a cabo en su más extrema versión. Esta contra revolución ha puesto en acción una presión masiva para canalizar las relaciones intersubjetivas del conjunto de la sociedad peruana, en un cauce que sólo admite y estimula la asociación del ventajismo individualista, el afán de lucro a cualquier costo, el pragmatismo y el arribismo social, de un lado, con las celebradas cualidades que emergían con lo 'cholo', energía, sobriedad, trabajo, y disciplina, del otro lado. De ese modo de lo 'çriollo oligárquico' se cooptaba la 'viveza' sin la 'gracia' y de lo gamonal andino la 'fuerza' sin la 'delicadeza'. El fujimorismo es expresión y vehículo de ese patrón cultural que se impone en la sociedad y que calza, como anillo al dedo, a las conveniencias del capitalismo actual» (Quijano, 1997: 119-120).

Me he detenido en los tres momentos de Aníbal Quijano porque es el autor que se interesó en el cambio cultural que se produce en el Perú; articuló algunos fragmentos y elementos dispersos entre los indigenistas y antropólogos y los examinó a partir de su intuición sobre la dominación cultural peruana de carácter colonial. En el primer momento su lenguaje es el de la antropología norteamericana; en el segundo, reconoce los límites de esa perspectiva y en el tercero usa y desarrolla el concepto marxista de socialización del poder para

223 Uno de los aportes más importantes de Quijano, en mi opinión es su propuesta de entender el socialismo como un proceso de socialización del poder -redistribución- y no como una estatización de los recursos y del poder, como lamentablemente fue entendido por los responsables del llamado socialismo realmente existente.

insinuar otro derrotero. El proceso de cholificación y afirmación de una personalidad chola para el conjunto del Perú, abierto y en desarrollo en 1964, ya no tendría más sentido en 1997. El enunciado de una posible explicación por el fracaso del movimiento obrero y popular y por el éxito del neoliberalismo fujimorista, es sólo una pista demasiado gruesa, tal vez otra intuición que requiere de un trabajo de investigación puntual que verifique su validez[224]. Si él descarta el mestizaje y el hibridismo, con razón, en la agenda teórica aparece una pregunta pendiente: ¿en qué condiciones es posible el surgimiento de una nueva cultura? Si los cholos de los años cincuenta y sesenta eran portadores de una nueva cultura, ¿cómo explicar que esa nueva cultura no pudo convertirse en realidad? En los sesenta y setenta el movimiento obrero y popular estaba en alza y nadie tenía ni la menor idea del neoliberalismo fujimorista de los noventa. Si lo que acabo de decir es sostenible, la explicación de lo ocurrido con el proceso de cholificación tiene que ser otra y sus pistas principales debieran ser encontradas en los años cincuenta y setenta y no en los tardíos ochenta y noventa. ¿Qué era y de dónde surgió aquel nacionalismo peruano de los años 60?, ¿fue efectivamente un nacionalismo? Si existió, habría que explicar su fragilidad.

De las culturas mestizas a las culturas híbridas y a la visión postmoderna de la cultura como un collage o suma de fragmentos

El libro *Culturas híbridas*, de Néstor García Canclini, tiene un título atractivo que anuncia y promete, pero que frustra y deja a lectoras y lectores sin lo esencial de una categoría original que se parece mucho a la ya clásica del mestizaje de culturas. El parecido es real pero la perspectiva en la que el autor se sitúa es muy distinta a aquella que deriva del indigenismo mexicano. En ninguna parte del libro se encuentra una definición de lo que sería una cultura híbrida; por eso, sólo son posibles aproximaciones indirectas y parciales.

> Se encontrarán ocasionales menciones de los términos sincretismo, mestizaje, y otros empleados para designar procesos de hibridación. Prefiero este último por-

224 A mediados de 1964, John Murra, el antropólogo consagrado al estudio de la sociedad inca, escribió a Quijano desde Huánuco. Cuenta Quijano sobre el diálogo que tuvieron:«Él estaba entonces interesado en un debate sobre el uso de lo andino como recurso en el problema de la integración nacional peruana y en su desarrollo. Llegué a hacer un plan de reescritura del texto [aquel del proceso de cholificación] explicitando su andamiaje teórico y metodológico y colocando los datos empíricos disponibles. Finalmente dejé que todo el proyecto se agusanara. Reflexionar es poner en cuestión los propios supuestos, como Heidegger quiere. El resultado fue que ni mis categorías ni mis andamientos metodológicos constituían un terreno afirmado y coherente». (Quijano, 1980: 12)

> que abarca diversas mezclas interculturales —no sólo las raciales a las que suele limitarse «mestizaje»— y porque permite incluir las formas modernas de hibridación mejor que «sincretismo», fórmula referida casi siempre a fusiones religiosas o de movimientos simbólicos tradicionales. (García Canclini, 1990, p. 14)

> Los países latinoamericanos son actualmente resultado de la sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento de tradiciones indígenas (sobre todo en las áreas mesoamericana y andina), del hispanismo colonial católico y de las acciones políticas, educativas y comunicacionales modernas. Pese a los intentos de dar a la cultura de élite un perfil moderno, recluyendo lo indígena y lo colonial en sectores populares, un mestizaje interclasista ha generado formaciones híbridas en todos los estratos sociales (García Canclini, 1990: 71): la crisis conjunta de la modernidad y de las tradiciones, de su combinación histórica, conduce a una problemática (no una etapa) posmoderna, en el sentido de que lo moderno estalla y se mezcla con lo que no lo es (p. 331). El proceso de hibridación cultural, entonces, consistiría en una mezcla de patrones y de prácticas culturales cotidianamente vividas. En conclusión, se produciría mediante: «procesos ambiguos de interpenetración y mezcla, en que los movimientos simbólicos de diversas clases engendran otros procesos que no se dejan ordenar bajo las clasificaciones de hegemónico y subalterno, de moderno y tradicional» (p. 255).

> «[la] heterogeneidad multitemporal de la cultura moderna es consecuencia de una historia en la que la modernización operó pocas veces mediante la sustitución de lo tradicional y lo antiguo» (García Canclini, 1990: 72).

> La hibridez tiene un largo trayecto en las culturas latinoamericanas (García Canclini, 1990: 305).

> Las hibridaciones descritas a lo largo de este libro nos hacen concluir que hoy todas las culturas son de frontera. Todas las artes se desarrollan en relación con otras artes... Así, las culturas pierden la relación exclusiva con su territorio, pero ganan en comunicación y conocimiento (García Canclini, 1990: 326).

Si las culturas son de fronteras, las disciplinas sociales que se requieren para entenderlas tendrían que ser nómadas.

> Así como no funciona la oposición abrupta entre lo tradicional y lo moderno, tampoco lo culto, lo popular y lo masivo están donde nos habituamos a encontrarlos. Es necesario deconstruir esa división en tres pisos, esa concepción hojaldrada del mundo de la cultura, y averiguar si su hibridación puede leerse con las herramientas de las disciplinas que las estudian por separado: la historia del arte y la literatura, que se ocupan de lo «culto»; el folklor [sic] y la antropología consagrados a lo popular; los trabajos sobre comunicación especializados en la

> cultura masiva. Necesitamos ciencias sociales nómadas, capaces de circular por las escaleras que comunican esos pisos. O mejor que rediseñen los planos y comuniquen horizontalmente los niveles (García Canclini, 1990: p. 14).

Lo que interesa a García Canclini es el estudio del fenómeno cultural dentro del universo «globalizado», al interior de los procesos de modernidad, modernización y modernismo de nuestro tiempo. Hay, en su aproximación teórica mucho de la perspectiva postmoderna de la antropología que merece una atención particular, aunque no exhaustiva, en este capítulo, debido a su complejidad.

El punto de partida de la antropología postmoderna es una crítica tanto del concepto de cultura propuesto por los antropólogos modernos —los clásicos, para entendernos— como de su método y su práctica de trabajo. Desde las canteras de la crítica literaria deriva el concepto de discurso narrativo con el cual se leen los textos producidos sobre las culturas llamadas primitivas. James Clifford, por ejemplo, sostiene que los antropólogos escriben ficciones[225],[226]; imaginan que las culturas son totalidades homogéneas, dotadas de un orden interno, de un sistema, de una configuración[227], e inventan en su beneficio un criterio de «autoridad etnográfica» sobre la verdad de sus conocimientos a partir de la afirmación subjetiva «yo estuve ahí, yo lo vi». Habría un lado oscuro en el discurso antropológico clásico porque se sabe poco o nada sobre quiénes fueron los informantes de los grandes antropólogos. El etnógrafo moderno habría sido una especie de mezcla de comadrona y de juez para arrancar la verdad de sus informantes (Clifford 1988: 100) sin que los lectores tengan la posibilidad de confrontar lo que un antropólogo dice, no sólo con lo que sus informantes le contaron, sino con un punto de

225 Featherstone, cita a Bárbara Hardy: «Soñamos bajo la forma de narrativa, nuestros devaneos tienen forma de narrativa, recordamos, prevemos, esperamos, nos desesperamos, creemos, dudamos, planificamos, revisamos, criticamos, construimos, chismeamos, aprendemos, odiamos y amamos a través de la narrativa» (Featherstone, 1995: 89).

226 «Con diversos grados de claridad, las etnografías son ficciones, a la vez de otra realidad cultural y de su propio modo de producción»(Featherstone, 1995: 106)

227 Un texto de Ruth Benedict ilustra el concepto de totalidad que los postmodernos rechazan: «Como antropóloga cultural yo también partí de la premisa de que los fragmentos más aislados del comportamiento poseen alguna relación sistemática entre sí. Fijé mi atención seriamente en el segundo modo según el cual miles de detalles encajan en determinados patrones. Una sociedad humana necesita delinear para sí misma un proyecto de vida. Ella aprueba ciertas maneras de lidiar con situaciones, ciertos modos de enfrentarlas. Las personas en esa sociedad encaran tales soluciones como los fundamentos o raíces del universo. Ellas las integran cualesquiera que sean las dificultades. Los hombres que aceptaron un sistema de valores para vivir por medio de ellos no pueden, sin cortejar la ineficiencia y el caos, mantener aislada una parte de sus vidas en la que piensan y se comportan de acuerdo a un conjunto contrario de valores. Ellas tratan de introducir más conformidad. Se apropian de algunos fundamentos lógicos y de algunas motivaciones comunes. Se hace necesario algún grado de consistencia o entonces el esquema entero se desagrega» (Citado por Featherstone, 1995:1186-187).

vista diferente de otra persona que haya visto la misma realidad en el mismo momento[228].

De esta crítica del discurso narrativo de la antropología clásica, los postmodernos desprenden una conclusión que interesa para el tema central de este capítulo: las culturas integradas no existen; lo que habría en la realidad sólo serían fragmentos dispersos de culturas y que lo original del fenómeno cultural en la década de los noventa serían los collages, bricolages, yuxtaposiciones, sincretismos, hibridismos, de fragmentos dispersos. El antropólogo italiano postmoderno Maximo Canevacci, sostiene**:**

> Así, en las Américas las religiones africanas sobrevivieron disfrazadas, carnavalizadas. Se inició también un torrente genético de mixturas cromosómicas que modificó radicalmente los colores de la vida diaria. Se difundió el mulatismo: Sólo una olla —plato de comida, mezcla de carnes—, una marronización cromática. No sólo interétnica, también cultural, un mulatismo cultural, una cultura mulata (Canevacci, 1996: 17)[229].

> La aculturación pertenece al ámbito del sincretismo. Ese término, elaborado por la antropología, trata de delinear el cambio cultural como consecuencia del contacto entre dos (o más) culturas. La aculturación puede ser, por lo tanto, una expansión vencedora que se irradia de un centro para un conjunto diferenciado de periferias. Ese centro puede expandirse militar o electrónicamente, pero también puede producir un parcial proceso inverso (Canevacci, 1996: 21)[230].

> Nuestro objetivo consiste en verificar cómo la hipótesis de la separación moderna entre cultura intelectual y cultura de masas (reproductible), polución simbólica y

228 Malinowsky habría sostenido que la cultura de los trobriandeses era una totalidad homogénea como un recurso para resolver sus problemas de identidad como polaco desadaptado en Londres, sus problemas personales con su mamá, con su novia y con uno de sus mejores amigos. Aquella noción de cultura como un sistema o conjunto ya existía y aparece en la obra de Taylor, en 1871, antes que Malinowsky fuera a las islas Trobriands en 1917.

229 Marronización deriva del verbo marronizar inventado por el poeta Aimé Cesaire, a partir de la palabra cimarrón, esclavo negro que huye. La invocación de Césaire «marronicémonos» podría traducirse por solidaricémonos con los negros esclavos que huyen y busquemos con ellos la libertad. «Aculturación» en portugués: «Cambio en la cultura de un grupo social por influencia de otro con el que entra en contacto». Diccionario Michaelis, CDROM (traducido del portugués, RM.).

230 «Sincretismo, unión de los cretenses. Un concepto defensivo, por tanto, que sobrepasa la fragmentación política interna, específico de los griegos en general, para no perder la libertad y derrotar a un enemigo externo, mucho peor que el amigo-enemigo interno. Esa determinación de unir a grupos en conflicto, esa búsqueda de alianzas entre diversas partes de la propia Creta sirvió para una posterior migración del concepto: de la política a la religión. Las tentativas sincréticas se referían a posibles alianzas momentáneas entre diferentes interpretaciones de la religión cristiana en riesgo de herejía… el sincretismo religioso se coloca lentamente en la práctica de este panorama: una especie de pacificación implícita entre vencedores y vencidos « (Canevacci. 1996: 15).

> polución en las calles, se está disolviendo al interior de los ácidos y flujos metropolitanos, fragmentando una pluralidad de culturas coexistentes que se mixturan, se unen y se separan entre sí (Canevacci, 1993: 37).

> El holismo antropológico pierde el rumbo cuando trata de estudiar una civilización diferenciada y heterogénea sirviéndose de fórmulas simplificadas y del estilo etnográfico usado para las sociedades de pequeña escala (Canevacci, 1993: 40).

> Para Featherstone hacer compras en los shoppings, galerías, tiendas, departamentos es raramente una transacción sólo económica, calculada y racional destinada a maximizar el carácter utilitario; es básicamente, una actividad cultural, de distracción, en la cual las personas se transforman en plateas que se mueven a través del espectacular panorama imagético planeado para mostrar suntuosidades y lujo o evocar lugares ideales, distantes y exóticos y una nostalgia de armonías emocionales del pasado. Resumiendo, ir al shopping, debe tomarse como una experiencia (Canevacci, 1993: 31)

> El hipermercado es un híbrido… mixtura de puntos en un tejido, dilatados, sobrepuestos, interconectados, de exposiciones eternas… El verdadero producto ofrecido en los shopping centers es la comunicación, pasando por encima de cualquier mercadería, negocio o divertimento. Se comunica sobre la comunicación, se produce una metacomunicación, se compra una metacomunicación (Canevacci, 1993: 48).

> El shopping center es un territorio cerrado y controlado de la democracia ocular. Dentro de él se puede ejercer el don de fijar los ojos, de mirar como un don de sí mismo, basado en la reciprocidad y en la oposición del juego de status. Cada uno expone sus mini símbolos, sus códigos elaborados a través de las piezas del vestuario, ornamentos, modos de caminar, maquillaje, corte de cabellos. Una completa parafernalia de polisémica del lenguaje corporal encuentra allí su máxima antropología comunicativa. Su semiótica aplicada (Canevacci, 1993: 49).

> Si la fragmentación y la yuxtaposición son códigos lingüísticos que caracterizan la época postmoderna, el shopping center parece llevar todo eso a sus límites máximos (Canevacci, 1993: 140).

> Comprender una ciudad significa coger fragmentos y lanzar entre ellos puentes, por intermedio de los cuales sea posible encontrar una pluralidad de significados, o de encrucijadas herméticas (Canevaggi, 1993: 35).

Hay en la propuesta posmoderna una crítica a la antropología y se habla de la cultura de modo alusivo, sirviéndose sólo de muchas metáforas: fragmentos, collage, bricolage, montaje, pastiche, mestizaje, sincretismo, mixtura, yuxtaposición, flash, miscelánea, coro, polifonía. Si la ciudad es un coro polifóni-

co, ¿cuál es la melodía que une los fragmentos?, ¿quién dirige el coro? Sólo describen, muestran interminables listas de fragmentos y renuncian en los hechos a explicar. Es más, el poder desaparece de su perspectiva y pierden, por eso, la más mínima posibilidad de cuestionar el orden establecido. El elogio del shopping es un elogio del capitalismo, así, sencilla y simplemente[231]. Los conceptos de clase y poder dentro de las grandes ciudades desaparecen.

Sería muy interesante que los antropólogos postmodernos desarrollaran una propuesta positiva con una nueva visión de la cultura. Como hasta ahora son sólo críticos de la narrativa antropológica clásica, no tienen aún ninguna investigación sólida sobre las culturas. Su listado de metáforas no es suficiente. Su hallazgo de la antropología como una narrativa los encierra en la condición de críticos. No tenemos por qué exigir que los críticos literarios escriban grandes novelas o grandes libros de poesía; pero sí tenemos el derecho de exigir que los antropólogos produzcan tratados importantes sobre las culturas en el mundo y no se consuelen con su pobre condición de críticos de los trabajos de los otros.

Tenemos todo el derecho de rechazar las explicaciones que se ofrecen sobre los procesos culturales, pero si nos negamos a explicar, renunciamos explícitamente a lo esencial de las disciplinas sociales. Buscar una explicación de lo que ocurre es, en última instancia, un objetivo de las ciencias sociales independientemente de su carácter de derecha o de izquierda.

Para terminar, es pertinente una reflexión sobre los préstamos culturales y el llamado sincretismo. Del mismo modo que muchas palabras de las lenguas dominadas son apropiadas por las lenguas dominantes, es evidente también que algunos elementos de una cultura pasan a otras y cambian de sentido y contexto porque se les extrae de sus matrices culturales y se les incorpora a otras. En la pintura cusqueña de santas y santos católicos, hecha por pintores indígenas y mestizos se filtran elementos propiamente indígenas. Lo mismo ocurre con las prácticas religiosas católicas en las que aparecen elementos quechuas y en las ofrendas quechuas a los Cerros, padres montaña, en las que aparecen elementos como el vino que no tiene nada de andino. Desprender de esos préstamos la conclusión del mestizaje cultural y de que del cruce de culturas resulta una «tercera cultura», distinta a las culturas «madre» y «padre» es un abuso de lenguaje y de sentido. Cada religión tiene lo suyo y los elementos de otras culturas que se adaptan e incorporan en sus ritos son elementos pequeños que no cambian nada del sentido profundo de cada cultura y/o religión. En el mundo de la comida, los alimentos viajan de un continente a otro y se incorporan dentro de los platos y sabores de los pueblos que los adoptan. La papa es casi universal, fue adoptada en países diferentes y la consideran como suya: la tortilla de patatas es tomada como española, las papas fritas son consideradas como francesas o belgas;

231 Sobre el tema ver el libro *Shopping center a catedral das mercadorias* de Valquiria Padilla (Padilla, 2006).

las habas del mundo árabe se volvieron andinas y en los ayllus de tierras altas y bajas se le considera como propias. Los tomates americanos son parte de la identidad catalana en su célebre pan con tomate, ajos y aceite de oliva. Los ejemplos pueden multiplicarse con gran facilidad. Del mismo modo que no basta una golondrina para un verano, unos cuantos elementos culturales tomados por un pueblo con cultura distinta no son suficientes para hablar de una cultura mestiza diferente a las de sus culturas «madre» y «padre». En los matrimonios biculturales peruanos la lengua indígena de la madre es simplemente excluida puesto que los hijos son educados en castellano. Lo mismo ocurre con el castellano excluido por el inglés en los matrimonios de latinos con norteamericanos. Una cultura se impone sobre la otra, una lengua se impone sobre la otra y el mestizaje cultural es sólo una especie de ilusión óptica.

Cuando en la Iglesia Católica se sostiene que hay en Perú un «sincretismo» religioso descrito como un fenómeno en el que hay componentes culturales diferentes y reunidos se habla solo una cara de la luna y no se dice nada de la otra. De lo que no se habla es de la dominación religiosa, del sometimiento de los pueblos andinos por parte de la Iglesia Católica. Al tocar la diversidad religiosa, los curas se cuidan muy bien de reservar el concepto religión para la suya y de «religiosidad» para los otros pueblos, por una razón muy sencilla: en su concepción etnocéntrica, sólo la cristiana católica es religión, «la religión». No habría otras religiones sino únicamente prácticas religiosas. Si admitiesen que hay en Perú religiones —andinas quechua, aimara y amazónicas— los curas tendrían que renunciar a su etnocentrismo y la pretensión-ilusión de su «Dios único y verdadero».

CAPÍTULO 13

¿CÓMO CAMBIA LA CULTURA? POR DENTRO, A TRAVÉS DE SU MATRIZ

Presento en este capítulo algunas proposiciones que podrían ser útiles para responder de modo afirmativo a las preguntas ¿cómo cambian las culturas? y ¿cómo y por qué una cultura domina a otras? Desde mi punto de vista, plantear y tratar de responder a estas preguntas supone presentar el concepto de matriz cultural, examinar la relación entre los individuos y la cultura, ofrecer una distinción que podría ser útil entre culturas a plenitud y culturas a medias o subalternizadas, señalar la importancia de la objetivación de la cultura a partir de la invención de la escritura, mostrar el papel clave de la tecnología y las invenciones sucesivas y, finalmente, mostrar la apropiación por parte de la cultura occidental de la imaginación de niños y adolescentes de casi todo el mundo a través de sus personajes de ficción en el cine, la televisión, las tiras cómicas y los juegos de video.

Matriz cultural

La matriz de una cultura está constituida por un conjunto de principios, pilares, columnas o fundamentos que sostienen lo que podría considerarse metafóricamente su edificio. De modo general, las personas que vivimos dentro de sociedades demográficamente numerosas no conocemos todo el universo de nuestra cultura como tampoco conocemos todas las palabras de la lengua que hablamos[232] . Sabemos y tenemos un mínimo dominio sólo de los fragmentos directamente ligados a nuestra ocupación, a nuestros intereses y a nuestra vida cotidiana. Es muy probable que vivir toda la cultura y conocerla en su integridad, si fuera posible, sea un privilegio reservado exclusivamente a los sabios y sabias, de los pueblos indígenas pequeños, encargados de guardar su memoria y de trasmitirla a las generaciones siguientes. Para el resto, sólo nos queda vivir y conocer unos fragmentos de su complejo universo[233]. Dentro del

232 Por eso, son indispensables los diccionarios y es posible que los sólo los autores de los grandes diccionarios sean las personas que estén más cerca del dominio del vocabulario de una lengua compleja y diversificada como el castellano, el portugués, el inglés o el francés.

233 En el trabajo de campo que los antropólogos hacemos para conocer una cultura diferente es fácil observar que las personas conocen fragmentos de sus culturas y que remiten a otros, en particular a los sabios, para que llenen sus vacíos y esclarezcan sus dudas. No es posible tener una idea aproximada sobre algún aspecto de la cultura sin hablar con muchas personas no sólo con conocimientos diversos y diferentes sino también con puntos de vista diferentes y contradictorios.

mundo académico, los investigadores de las culturas seríamos quienes más nos aproximemos a su complejidad, sin que eso quiera decir que logremos conocer todos sus aspectos.

Al interior de una sociedad determinada, la cultura ofrece una serie de normas y pautas para plantear y resolver problemas, para entender lo que ocurre, para hacer lo que tenemos que hacer, para darle sentido a lo que hacemos o no hacemos, normas que las personas de modo individual aceptamos o no. En este punto es preciso introducir una distinción entre la norma ideal y la realidad, distinción propuesta por los clásicos de la antropología social inglesa como Evans Pritchard (Ossio, 1973: XI). En todas las culturas del mundo nos enseñan lo que debemos hacer pero no siempre hacemos lo que debiéramos. De modo general, las culturas sancionan el incesto pero muchas parejas no aceptan ese precepto y asumen el riesgo de ser sancionados porque el amor y el deseo parecen más fuertes[234]. En última instancia, las personas tenemos un mínimo de libertad para hacer lo que nos parece, independiente o contrariamente a lo que las convenciones sociales y culturales establecen. Entre los pueblos indígenas de los Andes y de la Amazonía —en general, no sólo peruana— el ejercicio individual de la crítica sobre la conducta de las personas es casi inexistente. Cada uno debe asumir su responsabilidad y responder ante su propia conciencia, porque es firme la convicción de que los adultos saben lo que hacen y no necesitan que se les recuerde lo que deben o no deben hacer. Esta pasividad ante el incumplimiento de las normas no ha recibido aún en los circuitos académicos la atención que merece.

Presento a continuación los principios más importantes de lo que puede ser la matriz de la cultura quechua, antes de la llegada de los españoles, para que este concepto pueda ser entendido dentro de mi propuesta sobre el cambio de la cultura: A) El concepto de ayllu entendido como un conjunto de parientes puede ser considerado como el punto de partida. Quien tiene muchos parientes debe ser considerado como una persona «apu», rica, y quien es un huérfano sería una «wakcha» o pobre. Hoy, en el año 2007, hay pueblos andinos en los que la palabra ayllu ya no se usa pero se recrea y reproduce a través de la palabra comunidad, sobre todo en la costa y en algunos pueblos de la sierra donde el quechua se ha perdido o está en proceso de extinción. B) Entre los quechuas y la naturaleza debe existir una relación de armonía y de gratitud. El conflicto y la necesidad de dominarla son enteramente ajenos a esa cultura. En última instancia, la naturaleza es convertida en objeto de culto a través del Padre Sol y La Madre Tierra («Inti» y «Pacha Mama»). C) La organización del espacio y de las instituciones sociales es dual en función de la verticalidad ecológica que es el fruto de la cordillera de los Andes que en ramales diversos es

234 Entre los quechuas de los Andes peruanos del sur, se tiene la convicción de que quienes violan la prohibición del incesto son castigados convirtiéndose en qarqachas o qalqalias: es decir, en animales —llamas o burros— que vagan por las noches gritando «qar qar» o «qal qal».

uno de los ejes geográficos de América del Sur. Los conceptos de arriba y abajo (hanan-urin) son esenciales para determinar el lugar ocupado por los pueblos y por las personas. Las dos partes a su vez se subdividen en ayllus, pueblos, o parcialidades de arriba y de abajo y esa subdivisión de dos en cuatro puede multiplicarse de cuatro en ocho y de ocho en dieciséis. D) La reciprocidad, o lógica del don —dar y recibir, dar esperando recibir y recibir comprometiéndose a devolver, (Mauss 1950, 1925)— fue el elemento central de organización social entre los incas en la medida en que esa sociedad no conoció el mercado ni el dinero como formas e instrumentos para el intercambio de productos[235]. E) La competitividad entre las dos partes del ayllu como recurso productivo y social y como un modo para afirmar el prestigio y las identidades sociales e individuales. F) Una ética del trabajo, de la verdad y de la honradez como ideales de las virtudes mayores de las personas[236]. G) El trabajo asociado a la fiesta, sobre todo entre las dos formas diversas de la cooperación: una simple, restringida —conocida con el nombre de «ayni», ayuda— de un número limitado de personas y de unidades familiares y otra simple, extendida —«minka» o «minga»— para el conjunto de individuos y unidades familiares del ayllu. H) La diversidad biológica buscada al tratar de sembrar todos los productos agrícolas posibles, como un recurso tecnológico para evitar las plagas. El ideal andino de sembrar en todos los pisos ecológicos «para que no falte nada», como dicen ahora los quechuas de Puno, es el eje de esa diversidad biológica. I) Unidad de lo colectivo e individual, a partir del primado de lo individual-familiar sobre lo colectivo. Por su modo de producir, la sociedad andina quechua no tenía ni tiene los elementos suficientes para plantear el conflicto entre lo individual y lo colectivo, propio de la cultura occidental tanto en su versión capitalista —primado absoluto de lo individual sobre lo colectivo— como en su versión del socialismo realmente existente —primado absoluto de lo colectivo sobre lo individual—. J) En su universo religioso coexistían las esferas estatal y local a través del padre»Inti», Sol, y los «Apus»-»Wamanis», «Achachilas», «Hirkas» —espíritus de los cerros— y la «Pacha Mama» o Madre Tierra con estrechas relaciones entre sí. K) En el espacio político, el puesto de Inca era considerado como un privilegio reservado a los hijos del Sol, hombres poderosos a quienes los hombres y mujeres de los ayllus no tenían el derecho de mirar directamente a los ojos. L) En materia de educación, la norma ideal era muy simple: se enseña con el ejemplo, con los ojos y las manos, observando y haciendo. La palabra era y sigue siendo sólo un complemento.

235 Al no disponer de una esfera de intercambio mercantil y monetario, los miembros de la sociedad solo podían consumir lo que producían. La redistribución desde el Estado Inca de los bienes producidos en los ayllus de base y en las unidades de producción directamente estatales, era una forma más de la reciprocidad.

236 Tal vez esta ética inka del «ama suwa», «ama llulla» y «ama qilla» («No seas ladrón, mentiroso, ni ocioso») sea una tardía o reciente reconstrucción del pasado, pero es indudable que la mención de estos tres principios está ya generalizada en todos los pueblos andinos.

Luego de la invasión española, comenzó para la cultura quechua y para todas las otras culturas indígenas de América entera un largo proceso de dominación, aún no terminado hoy, más de cinco siglos después. «El mundo se puso al revés», «no hay Dios», «no hay rey», «no hay remedio», exclamó Guamán Poma de Ayala para describir ese momento de brutal shock cultural y de inmenso dolor[237]. Con la invasión europea española y portuguesa, terminó el proceso de desarrollo autónomo de las grandes civilizaciones como la Inca, la Maya y la Azteca. Una tecnología enteramente diferente y un conjunto de nuevos valores fueron impuestos por su eficacia, por la fuerza y por la persuasión, y con el auxilio de la escritura de la palabra a través de un alfabeto, que fue visto por los pobladores originarios del continente como una magia extraordinaria de los nuevos y poderosos dioses. Luego de un intento de reconquista, concluido en 1572 con el asesinato de Túpac Amaru I, el último Inca, las elites y el pueblo quechua vencido iniciaron un largo período de adaptación y de resistencia en el cual aparecieron con claridad tres nuevos elementos: su espíritu de apertura para incorporar lo nuevo; el paso a la clandestinidad de sus sabios y sacerdotes encargados de guardar y defender la memoria de su cultura y la estrategia del doble juego para aparentar recibir con manos abiertas los valores impuestos y esconder la reproducción de los principios de su propia cultura. Ciertamente, fue la magia de la escritura de la palabra una de las primeras en llamarles la atención. Su enseñanza fue un privilegio sólo para los descendientes de la aristocracia quechua, mientras que para los hombres y mujeres de los ayllus el acceso a ese formidable saber sería muy tardío, sólo a partir de 1940.

Cuando la política de extirpación de idolatrías fue impuesta por el virrey Toledo en la segunda mitad del siglo XVI, los sacerdotes indígenas se recluyeron en una especie de mundo subterráneo. Destruida gran parte de sus espacios sagrados —Huacas— ellos continuaron sus cultos al Sol, a las grandes montañas y a la Madre Tierra, lejos de las iglesias católicas, sin dejar de visitar sus antiguas Huacas. La visita ritual de los indígenas del Cusco, hoy, a la Catedral, bajando de «Qoyllur Riti», la nieve estrella, en la faldas del nevado Ausangatui, con bloques de nieve en las espaldas, es una visita a uno de los centros sagrados incas más importantes sobre el cual fue construida la catedral. En ese doble ritual se expresan: de un lado, la astucia de los frailes españoles

237 «Ues aquí cristianos, como os metéys demás de lo que soys Ci soys judío o pechero o ganapán, ¿por qué os hazéis justicia y queréis saber uida axena y la vuestra no lo saueys? Que preguntáys al pobre del hombre más con la cudicia de la dicha mula, que no preguntáys para dalle limosna siquiera, de ocho reales o quatro, que a todos ueo hacerse justicia, que todo lo haze sólo a fin de quitalle la dicha mula, muerdo al rreués. Es señal que no ay Dios y no ay rrey. Está en Roma y Castilla para los pobres y castigallo, ay justicia. Y para los rricos, no ayn //hay// justicia. Dios lo rremedie que puede, amén. Ues aquí por qué causa y rremediallo trauajo, haciéndose pobre el dicho autor» (Guamán Poma 1980: 1025). El autor es Guamán Poma.

y, de otro, la fe de los quechuas mantenida quinientos años después[238]. Más allá de los grandes centros religiosos, los curas españoles clavaron una cruz en los cerros altos de los pueblos y caseríos, precisamente allí donde estaban las Huacas o lugares sagrados. La fiesta católica de las Cruces, el tres de mayo es, también, una fiesta de esas antiguas Huacas quechuas. En condiciones de dominación y de clandestinidad, debajo del gesto de aparente aceptación de lo que viene de fuera, puede esconderse una actitud de rechazo e impotencia así como también, tal vez, un deseo sincero. Ese doble juego fue claramente percibido por los españoles y sus herederos cuando se afirma que los indios serían callados y nadie sabe lo que están pensando o que, peor aún, cuando dicen una cosa y hacen otra. Adaptarse a la adversidad y simular una plena aceptación de lo impuesto habría sido y sería un recurso para la reproducción de la cultura dominada.

Con el paso del tiempo, lo externo se vuelve interno, lo que llegó de fuera se convirtió en algo propio, la táctica de simulación pudo quedar atrás y ser reemplazada por una adhesión sincera. Los toros, caballos, burros y ovejas; las habas, el trigo, la cebada, la retama; el arpa y el violín, son ahora tan andinos como las alpacas, las papas, el maíz o la quinua. Del mismo modo que la papa, el tomate, el cacao, por ejemplo, son tan europeos, irlandeses, catalanes o suizos.

Individuo, persona, cultura y sociedad

En su larga y compleja trayectoria, la antropología ha prestado su mayor atención a la cultura como un fenómeno esencialmente colectivo. Más allá de la preocupación por una personalidad básica que sería común a los individuos, pocos son los textos que tratan de los individuos y su relación con la cultura. En los períodos formativos y clásicos del culturalismo norteamericano, de la antropología social inglesa y de la etnología francesa aparece de modo transparente el primado de la sociedad sobre los individuos. Lo mismo ocurrió al interior de los diferentes marxismos, en los que la sociedad a través de los conceptos de clase y de relación social de producción se imponía sobre los individuos. En ambas versiones de ese primado, no se reserva un espacio propio para los individuos[239]. No ocurrió lo mismo en la sociología norteame-

238 En Córdoba, ciudad española, fue construida una catedral al interior de la mezquita árabe. También en Granada, al interior de la Alhambra fue edificado el palacio de Carlos Quinto. En el Cusco para construir la iglesia de Santo Domingo, se destruyó el «Qoricancha», Templo del Sol, y sólo se guardaron una parte de sus bellísimos muros como cimientos.

239 He referido ya en otro texto, (Montoya 1994) una anécdota personal muy importante de la que inferí mi conclusión aquí expuesta sobre el espacio propio que debemos reservar a las personas cualquiera que sea su cultura para no caer en el error de derivarlos como simples elementos dependientes de la colectividad o de la cultura. En 1972, cuando daba clases

ricana de los años 1940-70 en la que los individuos fueron colocados como los pilares de las instituciones. Desde esa perspectiva funcionalista, la sociedad estaría compuesta por un conjunto de individuos que comparten los valores propios de su cultura. La categoría individuo fue considerada como uno de los elementos constitutivos del ideal de modernidad junto con la justicia, la libertad y una visión laica del mundo. Cuando el capitalismo asumió como suyos algunos valores de la modernidad, el individuo pasó a ocupar un lugar central en el análisis teórico y, como consecuencia, el individualismo fue considerado como una virtud en franca y rotunda oposición al colectivismo propuesto por el marxismo tanto en su análisis de la realidad como en su propuesta práctica del llamado «socialismo realmente existente». Privilegiar lo colectivo en detrimento de lo individual o privilegiar lo individual en detrimento de lo colectivo, son hasta hoy las dos grandes propuestas dentro de la cultura occidental. Individuo o sociedad fueron opciones de una alternativa. Ni la sociedad se reduce a sus individuos ni éstos son toda la sociedad. El reconocimiento de los espacios colectivo e individual como realidades distintas, complementarias y opuestas puede ser un punto de partida para una reflexión que deje atrás las dos opciones de esa falsa alternativa.

Cuando trabajaba leyendo los textos de las entrevistas y los resultados de la encuesta a los alumnos de secundaria de Villa El Salvador y reflexionaba sobre las ideas a propósito de la relación entre la cultura y el individuo para redactar la parte cuarta de este libro, introduje en el escenario la noción de persona como un elemento útil para escapar del componente de relativo menosprecio que el vocablo individuo tienen en la vida común y corriente.

Luego de una observación atenta sobre el comportamiento de las personas dentro de la cultura quechua —sus tres generaciones presentes hoy en Lima, Villa El Salvador— y sus matrices en los Andes y en la Amazonía (Quichuas del Alto Napo)— como dentro de la cultura occidental en sus diversas variedades lingüísticas —inglesa, francesa, castellana, española, etc.—, es posible suponer que cada una de las personas que vivimos dentro de una cultura somos portadoras de la estructura de la lengua y de una pequeña parte de su vocabulario así como de algunos de sus valores, y que los procesamos de modo desigual en función de nuestras particularidades biológicas, de nuestros intereses eminentemente individuales, que coexisten con los intereses de grupos en todas las sociedades del mundo y con otros intereses de clases, en

en el departamento de Antropología de San Marcos, en Lima, al hablar sobre el individuo y la sociedad de modo prácticamente inconsciente presentaba el problema a partir del primado de la sociedad y la cultura sobre los individuos por la doble vertiente de la teoría antropológica y la del marxismo. En ese momento, observé en mi casa que mis dos hijas siendo ambas de la misma madre y el mismo padre, viviendo en la misma casa, hablando la misma lengua. participando de la misma cultura, eran profundamente diferentes. Los conceptos de cultura, sociedad, clase, relaciones sociales de producción o personalidad básica no servían para explicar esa diferencia entre ambas.

determinados momentos del desarrollo de las sociedades. Si todas las personas siguiéramos al pie de la letra las prescripciones de los valores y normas ideales de nuestras culturas el mundo no sería lo que es. Si todos los hombres y mujeres de la cultura quechua creyésemos y practicásemos los principios de reciprocidad y de solidaridad, los conflictos por la tierra entre comunidades campesinas y entre personas y unidades familiares al interior de estas carecerían de sentido. Son muchos los comuneros a quienes esos principios no interesan. Los conocen de memoria, pueden recitarlos con gran eficacia teatral si la ocasión es propicia para ofrecer a los antropólogos y otros estudiosos de la realidad una visión idílica de su comunidad. Si no hubiera intereses individuales dentro de las propias comunidades andinas y nativas de la Amazonía en la que no existen clases sociales los jueces de paz, gobernadores y jueces en general no tendrían que resolver los conflictos con normas de los códigos civil y penal. ¿Habrá una cultura en el mundo en la que no se cometan crímenes pasionales y en la que no haya conflictos de intereses de grupos y personas? Me inclino a pensar que no.

Si estos intereses individuales no existiesen ¿cómo podríamos explicar que en toda la inmensa bibliografía producida por la antropología no hay cultura alguna en la que no aparezca el eterno conflicto entre el bien y el mal? La propuesta de Freud sobre la cultura como un conjunto de normas para bloquear la libre realización individual de los instintos es enteramente pertinente y debiera ser discutida y analizada en todas sus dimensiones posibles[240]**.** Al hablar de diferencias biológicas entre los individuos me refiero,

240 «La cultura reposa sobre la renuncia a las satisfacciones instintuales… esta frustración cultural rige el vasto dominio de las relaciones sociales entre los seres humanos» (Freud, 1974: 3038)

«La verdad oculta detrás de todo esto, que negaríamos de buen grado, es la de que el hombre no es una criatura tierna y necesitada de amor, que sólo osaría defenderse si se le ataca, sino, por el contrario, un ser entre cuyas disposiciones instintivas también debe incluirse una buena porción de agresividad. Por consiguiente, el prójimo no le representa únicamente un posible colaborador y objeto sexual, sino también un motivo de tentación para satisfacer en él su agresividad, para explotar su capacidad de trabajo sin retribuirla, para aprovecharlo sexualmente sin su consentimiento, para apoderarse de sus bienes, para humillarlo, para ocasionarle sufrimientos, martirizarlo y matarlo. Homo homini lupus. El hombre es un lobo para el hombre» (Freud, 1974: 3046).

El malestar de la cultura consiste en: «¿A qué recursos apela la cultura para coartar la agresión que le es antagónica para hacerla inofensiva y quizá para eliminarla?… la agresión es introyectada, internalizada, devuelta en realidad al lugar del que procede; es dirigida contra el propio yo, incorporándose a una parte de éste, que en calidad de super yo se opone a la parte restante y asumiendo la función de 'conciencia'(moral), despliega frente al yo la misma dura agresividad que el yo, de buen grado, habría satisfecho en individuos extraños. La tensión creada entre el severo super yo y el yo subordinado al mismo la calificamos de sentimiento de culpabilidad; se manifiesta bajo la forma de necesidad de castigo. Por consiguiente, la cultura domina la peligrosa inclinación agresiva del individuo, debilitándolo, desarmándolo y haciéndolo vigilar por una instancia alojada en su interior como una guarnición militar en la ciudad conquistada» (Freud, 1974: 3053).

de un lado, a la parte instintiva de cada uno de nosotros, los seres humanos, tanto para reproducirnos, conservar nuestras vidas y tener algo de altruismo, como para hacer daño a los otros y beneficiarnos con el trabajo, el sufrimiento y hasta la muerte ajenos. De otro, a un conjunto de habilidades y destrezas desigualmente repartidas entre las personas. No hablo de la inteligencia que es un componente de toda la especie humana sino de esas complejas, diversas y contradictorias condiciones que las personas tenemos para desarrollar nuestras potencialidades manuales, mentales y afectivas.

Es posible que en la propia visión que en las diversas corrientes antropológicas se han elaborado sobre los pueblos llamados «primitivos» o «tradicionales» haya influido, de modo sobre todo inconsciente, la oposición entre ángeles y demonios, maravillosa ficción elaborada por la religión cristiana. Al separar el cielo del infierno como territorios opuestos y distantes para los ángeles y los diablos, esa ficción impide ver a los seres humanos como lo que realmente somos: buenos y malos a la vez, ni en el cielo ni el infierno, sino aquí sobre la propia tierra. El bien y el mal están en cada una de las personas de todas las culturas.

Los valores y normas de cualquier cultura se elaboran, reproducen y difunden a partir de una prescripción positiva, sobre la base de una propuesta ética para colocar el bien por encima del mal, para recomendar a cada uno de nosotros el firme cumplimiento de nuestros deberes y advertirnos las sanciones que nos esperan si seguimos un camino equivocado. En este punto preciso se produce el encuentro entre una cultura y la religión que brota de ella y sigue su propio rumbo. He usado con mucho cuidado los verbos recomendar y advertir porque me parecen los más pertinentes para presentar la relación de los valores y normas de una cultura con cada una de sus personas. Ninguna cultura tiene los medios para imponerlos a cada una de ellas ni la fuerza suficiente para castigar a todos los que, conociéndolos, no los toman en cuenta o los cumplen sólo de modo parcial. Hay un espacio de libertad para no aceptar lo que aparentemente todos debiéramos compartir. Los castigos son elaborados y reglamentados en códigos cuando una parte de la sociedad impone, en nombre de todos, su propio punto de vista derivado de una interpretación fragmentaria de los grandes valores y la ética de la cultura.

Cada individuo o persona vive la cultura de su sociedad a su modo y aire. Toma de la matriz lo que le interesa, lo que le sirve y lo que le conviene. Por lo tanto, administra su propio conflicto derivado de no respetar las normas y principios o de seguirlos sólo parcial o fragmentariamente. En determinadas circunstancias es posible que tenga cabal o parcial conciencia de su personal responsabilidad, construya un discurso ideológico para dorar su propia píldora y justificar su conducta, presentándola como válida o posible, atribuyendo la responsabilidad de los hechos a los otros.

Si lo que acabo de decir sobre la compleja relación entre la cultura y las personas que viven dentro de ellas tiene algún sentido, debiéramos abandonar aquella vieja tesis del primado de lo colectivo sobre lo individual sin que ese paso adelante suponga de modo alguno aceptar el individualismo como valor supremo del capitalismo, tanto dentro de su propuesta de modernización como de la llamada postmodernidad. Ir de un extremo al otro en ese clásico modo de razonar pendularmente, no tiene sentido.

La relación existente entre las personas y sus culturas en tiempos de Malinowky y su trabajo de campo entre los Trobriand en la segunda década del siglo XX no puede ser la misma hoy, en 2007, ni entre los propios descendientes de los trobriandeses ni entre los quechuas de tres generaciones en los Andes, en la Amazonía y en Lima. El fenómeno de la pluriculturalidad al interior de un Estado Nación y de varios Estados de una misma región en los continentes, otorga al problema tratado una complejidad mucho mayor. Cada persona vive directa o indirectamente una situación de diversidad cultural derivada del proceso histórico de dominación, del reciente proceso de migración interna así como del despertar de las ciudadanías nacional y étnica luego del aprendizaje de las lenguas dominantes nacionalmente como recurso para defenderse de la dominación y para afirmar sus propias identidades, reivindicando sus raíces culturales y lingüísticas. Aun los pueblos más alejados en las alturas andinas o en los bosques amazónicos están en contacto con la cultura occidental criolla peruana y con otras culturas indígenas vecinas. El fenómeno de biculturalidad y bilingüismo —y en algunos casos de trilingüismo y de triculturalidad: castellano, aimara y quechua en el altiplano peruano, boliviano y chileno; castellano, quichua y siecoya en el alto Napo o castellano, quechua y asháninka en la Amazonía central; castellano y quechua en Lima, por ejemplo— es una condición de existencia de los pueblos indígenas. En consecuencia, cada persona de la cultura quechua vive por lo menos entre su propia cultura y los fragmentos de la cultura occidental criolla. Tiene acceso a partes desiguales de dos culturas, no a la totalidad de ambos universos y vive en carne propia el histórico conflicto y el encuentro de ambas culturas, al mismo tiempo. Del mismo modo que hay en Perú numerosos pisos ecológicos que los hombres y mujeres quechuas conocen muy bien, se encuentran también diferentes espacios lingüísticos, culturales y políticos en cada una de las regiones del país y, particularmente, en Lima. Las personas bilingües, quechua-castellano, nos movemos en esos diversos espacios. También los limeños y limeñas que sólo conocen el castellano tienen contactos con las diversas culturas en espacios de encuentro y fronteras como los mercados, los parques y las iglesias. (García Canclini 1990, Montoya Uriarte, 2002).

En este contexto de multiculturalidad, cada persona que vive la complejidad de su propia cultura asume también fragmentos de la complejidad de la cultura dominante.

Objetivación de la cultura: antes y después de la escritura

La invención china de la escritura a través de un alfabeto fue tan importante que los historiadores europeos establecieron una nueva periodización, hablando de «la historia» a partir de los documentos y de «la pre-historia» como una etapa sin ellos. Se trata, sin duda, de una perspectiva etnocéntrica que sobrevalora la importancia del documento escrito y no toma en cuenta otras formas de escritura u otras formas de sabiduría[241]. Más allá de esta precisión, es cierto que la objetivación de la cultura que deriva de la posibilidad de escribir su lengua gracias a un alfabeto es un recurso esencial que potencia las posibilidades del desarrollo de la cultura tanto porque es una fuente de acumulación de conocimientos como porque permite que un conjunto de personas asuma la responsabilidad de crear conocimientos y tecnología y de tener un juicio crítico sobre la historia y el horizonte de su propia cultura. Gracias a la escritura aparecieron los profesionales y los intelectuales: unos para crear tecnología y otros para guardar la memoria y tener una visión crítica sobre el desarrollo de la sociedad.

Nuestra memoria humana es frágil y de corto alcance, no trasciende de modo directo más allá de cuatro generaciones. Cuando la memoria se guarda en palabras y números escritos, su capacidad de acumulación se multiplica y esta posibilidad es, precisamente, una condición para que el saber en general sea cada vez más rico. Nuestra memoria es, además, selectiva porque recordamos lo que nos conviene y tratamos de olvidar y hasta creemos que olvidamos lo que no nos conviene. En una cultura ágrafa la palabra de un anciano o de una anciana nos parece una fuente extraordinaria de conocimiento porque vio y vivió lo que no vimos ni vivimos. Pero esas personas cuentan del pasado lo que quieren y ejercen su derecho de alterar y de inventar y reinventar la historia. Por eso en las culturas ágrafas la historia y el mito como invención se mezclan, se confunden y las fronteras que los separan no son visibles o se diluyen. También la memoria escrita en un documento de hace dos mil años es selectiva porque guarda lo que algunos decidieron que se guardara y no menciona lo que en ese tiempo se consideraba como irrelevante. La diferencia entre ambos casos es que la memoria escrita puede ser objeto de un análisis crítico mucho más fecundo que un simple relato de carácter mítico de lo que habría ocurrido en tiempos de los «abuelos de nuestros abuelos», «hace dos mil años».

No es posible para nosotros, hoy, tener un juicio crítico sobre las fuentes irreversiblemente perdidas que nos habrían permitido conocer, por ejemplo, las contradicciones en el desarrollo de los homínidos hace tres millones de

241 Confundir el analfabetismo con la ignorancia ha sido y sigue siendo aún uno de los más lamentables pero eficaces argumentos de dominación de la cultura occidental sobre las culturas ágrafas del mundo.

años. No tenemos memoria oral ni escrita de ese lejano momento, sólo contamos con un juicio lógico para deducir y suponer cómo podrían haber sido sus vidas a partir de algunos restos óseos y vegetales, gracias a técnicas inventadas para poder calcular la hipotética edad de esos restos. Sabemos muy poco sobre las personas concretas y las condiciones sociales y culturales en las que se inventó el mito de Adán y Eva como la primera pareja humana supuestamente creada por el Dios de los cristianos. La Biblia contiene relatos en los que se mezclan los mitos y los hechos históricos. Hace dos mil años se creía que Moisés era una persona, célebre por sus diez mandamientos. Ahora ya tenemos suficiente elementos para suponer que no existió, como tampoco existieron los milagros atribuidos a Jesús y a los santos de la Iglesia, que son sólo ficciones puras inventadas por los cristianos con el propósito de propagar su fe y convencer a los nuevos creyentes.

Además de frágil y selectiva, la memoria humana es también parcial. Aunque quisiéramos no podemos conocer todo lo que nos gustaría. Como personas individuales sólo tenemos acceso a partes o fragmentos de nuestras culturas. Gracias a la palabra escrita y a la tecnología de la computación, podemos ahora guardar en discos duros de gran potencia millones de conocimientos, en todas las ramas del saber, superando ampliamente la limitada capacidad de memoria que cada una de las personas humanas tiene.

Cambios culturales, recursos internos, utilidad y dulce encanto de la tecnología

No todas las culturas tienen iguales recursos naturales, humanos y tecnológicos. La sociedad inca ha sido junto con el medio oriente (la Mesopotamia, Irak, Palestina) Egipto, India, China, Mesoamérica (México, Guatemala) uno de los seis grandes centros productores de recursos alimenticios y de saber en el mundo. Climas templados, suelos y recursos hidráulicos y humanos para el desarrollo de la agricultura y la ganadería fueron comunes a esas grandes fuentes de culturas. No ocurrió lo mismo en las zonas tropicales de África, Asia y América. Las potencialidades de las zonas frías de Europa fueron desplegadas luego de la revolución industrial de los siglos XVII y XVIII. El modo de producción de los pueblos indígenas en regiones tropicales sólo tolera el establecimiento de grupos pequeños de linajes que luego de crecer hasta cierto punto se subdividen en segmentos guardando estrechos vínculos con los otros segmentos descendientes de ancestros comunes. La cercana relación que hay entre la domesticación de plantas, la agricultura de riego, la aparición de centros urbanos y el crecimiento de la población permite explicar tanto el grado de complejidad de una cultura como la potencialidad de sus recursos para su expansión y desarrollo. Los pueblos del mundo árabe domesticaron el café, la caña de azúcar, las habas, los olivos e inventaron el

aceite de oliva, el trigo, la cebada, la vid, los corderos, vacunos y cabras; inventaron el vino y la cerveza, la rueda, la escritura cuneiforme, y el cero, clave para el desarrollo de las matemáticas. China ofreció el arroz, el té, la seda, el papel, el ajedrez y la pólvora para fuegos artificiales pero no para matar seres humanos. La India ofreció los plátanos y mangos, la canela, el clavo de olor, el curry. En América (mayas, aztecas e incas) domesticaron el maíz, las papas, frejoles, tomates, cacao y ofrecieron las lanas de vicuñas, alpacas y llamas, la coca, la maca y la uña de gato. Fueron los pueblos árabes los que introdujeron en Europa los grandes hallazgos de China y la India y los primeros en desarrollar las ciencias. Después, tomaron la posta los europeos y, luego, los norteamericanos capitalizaron y potencializaron todos los hallazgos anteriores y agregaron su propia contribución decisiva para el nacimiento y aún no concluida expansión del capitalismo.

La primera gran revolución tecnológica se produjo con el descubrimiento, apropiación y dominio del fuego, varios miles de años atrás. La distinción entre lo crudo y lo cocido, entre naturaleza y cultura, deriva de ese hallazgo extraordinario. Vino después, el periodo paleolítico en el cual los seres humanos cazadores y recolectores trabajaron las piedras para servirse de ellas. Entre diez y quince mil años atrás se produjo la revolución neolítica con la invención de la agricultura, domesticación de animales, la cerámica, el trabajo de los primeros metales (hierro, bronce y cobre), los primeros centros poblados urbanos en Anatolia, Jericó, Siria, Palestina y las formas primarias de Estado. La invención de la escritura hace cinco mil años fue un paso adelante para objetivar la memoria, multiplicar conocimientos y sentar las bases para grandes hallazgos científicos. En el siglo XVIII, la primera revolución industrial para producir energía con el vapor del agua abrió las puertas al capitalismo que se multiplicó un siglo después con la segunda revolución industrial gracias a la energía eléctrica y los motores. En el siglo 20, la energía nuclear y la revolución en el mundo de las comunicaciones con el cine, la radio, televisión, la computación e internet permitieron a la cultura occidental imponerse en prácticamente todo el mundo.

Europa y Estados Unidos en los tres últimos siglos han ofrecido grandes inventos tecnológicos que han permitido que el rostro del mundo haya cambiado y esté cambiando con una velocidad asombrosa.

No es aún pensable que esta avalancha de descubrimientos se detenga alguna vez, pero la capacidad humana de matar y destruir es tan grande que tiene sentido suponer que en algún momento todo el sistema colapse y si los seres humanos sobreviven volverían tal vez a matarse con hachas de piedra como hace veinte mil años.

El listado sobre invenciones y descubrimientos que aparece en las dos páginas siguientes, reúne una información valiosa sobre tres grandes campos: la vida, la salud y la muerte. Los objetos como un refrigerador o una cocina eléctrica sirven para mejorar la calidad de la vida; otros, como los cuchillos,

los fusiles o las armas químicas sirven para matar; y, otros, como los diez grandes descubrimientos médicos en los últimos quinientos años son indispensables para conseguir que la vida sea más larga y que la muerte no acabe con nosotros con la misma facilidad que en 1500 [242].

La vida común y corriente en los centros urbanos de, tal vez, dos tercios de la población mundial es posible gracias a un conjunto de objetos construidos principalmente en el siglo XX, debido al conocimiento acumulado en las diferentes revoluciones tecnológicas. En el recuadro siguiente, presento un listado de inventos en los últimos trescientos años que puede ser útil para recordar la enorme importancia de la tecnología en nuestro tiempo:

GRANDES DESCUBRIMIENTOS E INVENTOS

Medicina:	ADN (Maurice Willins, (Nueva Zelandia, 1951), anatomía humana (Andreas V esalius, Bélgica 1546), lentes, anestesia quirúrgica (Crawford Long, Estados Unidos, 1846), antibióticos (Alexander Fleming, Inglaterra, 1928), bacterias (Antony Leeuwenhoek, Holanda) 1678, penicilina, vacunas, rayos láser, ecografías, tomografías, laparoscopía, etc.
Comunicaciones:	imprenta, telégrafo, teléfono, fotografía, cine, televisión, video, grabadoras, filmadoras, computadoras, internet, MP3, I Pod.
Industria:	acero, fierro batido (Inglaterra, Henry Bessemer, 1856), vidrio, electricidad.
Medios de transporte:	bicicleta, aviones, automóviles, barcos de vela, barcos a motor, trenes.
Instrumentos de conocimiento:	brújula, telescopio, microscopio, calendarios, relojes.
Aparatos domésticos:	cocinas a gas, eléctricas, licuadoras, refrigeradoras, lavadoras, calentadores de agua, microondas.
Armas:	cañones, mosquete, arcabuces, pistolas, revólveres, fusiles, ametralladoras, dinamita, granadas, misiles, submarinos, portaviones, acorazados, bombas atómicas, armas bacteriológicas, medicinas para destruir la personalidad de los seres humanos, armas químicas.

La vida común y corriente en los centros urbanos de, tal vez, la mitad de la población mundial es posible gracias a un conjunto de objetos construidos principalmente en el siglo XX, debido al conocimiento acumulado en las diferentes revoluciones tecnológicas. En nuestra vida cotidiana necesitamos de decenas de objetos, de bienes y servicios, a los que estamos plenamente habituados. Las lectoras y los lectores de este libro pueden agregarle o quitarle elementos a ese listado en función de su propia experiencia. Más allá de las diferencias entre las marcas de los objetos, las funciones de estos son las

242 El libro *Medicine's ten greatest discoveries* **(**Diez grandes descubrimientos de la medicina) de Meyer Friedman y Gerlad W, Friedland (Yale University, 1999) es una fuente de primera mano para conocer las grandes transformaciones en la medicina desde que el belga Vesalius publicó la primera anatomía humana completa en 1546, hasta que el neozelandés Maurice Willins descubrió en 1951 el ADN.

mismas pero varían en calidad, complejidad, sofisticación y precios. Si tuviéramos recursos podríamos comprar una refrigeradora de dos mil dólares; si no los tenemos, podríamos conformarnos con una de tercera mano o cuarta mano por sólo cincuenta.

El uso constante de decenas o centenas de objetos nos sitúa en una especie de carrera sin fin porque las novedades aparecen todos los días como fruto de la competencia entre las empresas que los fabrican. Nos hemos convertido o estamos en pleno proceso de convertirnos en casi consumidores adictos. Un nuevo modelo de computadora deja atrás todo lo anterior y para estar a tono con los tiempos tenemos que hacer un esfuerzo muy grande y endeudarnos. Uno de los principios en la lógica del consumo y el consumismo parece ser el siguiente: no es posible volver atrás. No tiene sentido renunciar a una computadora y volver a una máquina de escribir. Tampoco tiene sentido renunciar a una licuadora. El ideal de reemplazar lo viejo por lo nuevo, como parte de la falsa alternativa entre lo moderno y lo tradicional se ha convertido dentro del mercado capitalista en una especie de motor para el consumo y el consumismo.

El paso siguiente que sugiero en este recuento sobre la importancia de la tecnología, es describir lo que ocurre en 24 horas en la vida de cotidiana de una familia común y corriente en las capas medias de las ciudades grandes: al despertar se enciende un foco de luz eléctrica, se va al baño, se usa el inodoro, papel higiénico y productos diversos para purificar los ambientes; se lava uno(a) los dientes con escobillas simplemente manuales o eléctricas usando una pasta dental; se va al gimnasio o se hacen ejercicios en casa con aparatos diversos con la ilusión de perder peso, «guardar la línea» o fortalecer los músculos; se toma una ducha con jabones y shampúes y acondicionadores, cremas «humectantes» mientras se oye noticias o música en la radio; se seca el cuerpo y los cabellos simplemente con toallas o con secadoras eléctricas; los varones nos afeitamos con hojas manuales o eléctricas; luego de peinarse se usan cremas, lociones y perfumes; nos vestimos con ropa comprada en tiendas, siguiendo las modas del momento, calzamos los zapatos con las medias sin los cuales no es posible salir a la calle para ir a trabajar. En el desayuno, se toma un jugo de fruto hecho en una licuadora o en un extractor de sumos; se toma un café con o sin leche, se comen unos sandwichs con mantequilla-mermelada-queso-jamón-aceitunas-queso; se bebe un yogurt. Para salir a trabajar o a buscar trabajo y volver a casa se toma uno o más microbuses, uno o más ómnibus o el auto propio, si se tiene la suerte de contar con un trabajo en una fábrica, oficina estatal, una unidad de servicios, una escuela, colegio o universidad, una tienda, una empresa o un ONG. Se usan máquinas de todo tipo como computadoras, calculadoras, ventiladores, estufas, aire acondicionado. Sin electricidad prácticamente no se podría trabajar. En el almuerzo se comen ensaladas diversas, plato de fondo, postre, refrescos, agua mineral con gas, sin gas, o corriente, café o agua con hierbas diversas. En horas de distracción y de placer se usan un

televisor con programas de cable o de señal abierta; un VHS para ver películas en casa, un equipo de música, uno o más aparatos de radio, una grabadora, un walkman I Pod. En el fin de semana se puede ir a un cinema, a un teatro, a un concierto o recital de música (clásica, si es que hay alguno o popular, que son los que abundan), a un restaurante, a ver un partido de fútbol o cualquier otro deporte, a una discoteca; ir a pasear a un «Shop Center», no necesariamente a comprar, el nuevo centro de la vida urbana que sustituye a la iglesia, plazas y otros lugares públicos; o se queda uno en casa.

Este listado parte de un supuesto muy simple: disponer de dinero. Cuanto más se tiene, se compran más y más caros aparatos, se viste y come mejor, se bebe vinos diversos, se ven más espectáculos. Tal vez un 20 por ciento de la población peruana que vive en ciudades tiene acceso a todo lo que acabo de describir. Al resto le gustaría pero no puede; está descrito en pocas líneas el modelo o ideal de vida que se considera «moderno» o «civilizado». En función de los pocos recursos que tienen, los sectores populares —entre ellos los migrantes andinos en Lima— acceden marginal o parcialmente a ese ideal de vida urbana. Si por un instante pensásemos en la hipótesis de que todos los pobres y marginales de Perú y del mundo tuvieran el dinero para vivir en las condiciones que he descrito, el mercado no estaría en condiciones de cubrir la demanda de todos los objetos industriales que el modelo ideal supone e impone porque las empresas no tendrían las materias primas y los insumos suficientes para fabricarlos. En otras palabras, el capitalismo no está en condiciones de ofrecer sus objetos a todos los habitantes del mundo. La condena a la marginalidad de por lo menos la mitad de la población peruana y tal vez la misma proporción respecto a los 6300 millones de habitantes parecen inevitables. El agotamiento del sistema capitalista ya aparece en el horizonte independientemente de lo que políticamente se haga por reemplazarlo.

En 2007, una familia de uno de los grupos indígenas aún no contactados[243] vive o sobrevive sin ningún objeto occidental. En el otro extremo, una familia rica en Estados Unidos vive con un confort material extraordinario ofrecido por centenas de objetos producidos por la industria. Ese es el norte, el horizonte, ya conocido desde hace mucho tiempo con el concepto de «sociedad de consumo» del que sólo se libran quienes no tienen los recursos suficientes para comprar esos objetos. ¿A quien no le gustaría tener en su casa una refrigeradora?, ¿Tendría sentido que alguien, en nombre del derecho a la diferencia recomiende a los indígenas de cualquier país del mundo que no usen ese aparato y que se mantenga siempre vinculado estrechamente a la naturaleza? Ningún indígena seguiría ese consejo por una razón muy simple:

243 Se llama así a los grupos humanos que voluntariamente se mantienen al margen de la llamada civilización luego de haber conocido parte de sus abusos y de los estragos de enfermedades banales como la gripe o el sarampión. En el Perú tenemos cinco o seis grupos de estos; Brasil tiene unos diez; Ecuador, tres, etc.

los objetos son útiles, muchos son más prácticos que los equivalentes de las sociedades llamadas «tradicionales» y porque la tecnología tiene un dulce encanto que atrae y conquista a millares de millones de personas en el mundo.

Una cervatana y una escopeta sirven para cazar aves, pero la escopeta es muchísimo más efectiva[244]. La dominación de una cultura sobre otra no se explica sólo por la política y por la violencia. No tiene sentido suponer que un motor cualquiera es «imperialista» y que por eso habría que rechazarlo. Cuenta también, y mucho, el encanto de la tecnología. Este es uno de los puntos centrales que explica el dominio de la cultura occidental sobre el resto de culturas en el mundo. Lo que llamamos hoy cultura occidental es el fruto de la convergencia de una tradición greco-judeo-romana que se desarrolla en Europa y se expande hacia América, principalmente Estados Unidos. Es la obra de millones de hombres y mujeres que supieron aprovechar en el momento oportuno todos los grandes inventos y hallazgos tecnológicos en el mundo, del oro y la plata que los españoles llevaron de América, que tuvieron la curiosidad suficiente para tratar de conocer, de aprender lo que otros pueblos habían descubierto y que inventaron grandes y pequeños objetos.

Por su pertinencia en esta sección, reproduzco aquí parte de mi artículo periodístico «El principio del Peque-peque» publicado en el Diario «La República», en Lima, en marzo de 1988:

> Se llama peque-peque en la selva peruana a una canoa con un pequeño motor fuera de borda. La palabra se forma por la onomatopeya del sonido que produce el pequeño motor de sólo 16 caballos de fuerza. El peque-peque es un híbrido que responde a la necesidad de los nativos para desplazarse con más rapidez en los ríos. Las canoas se fabrican tallando diversas variedades de árboles que se encuentran en el bosque, que los nativos conocen a la perfección. El material, el color, las líneas y la belleza de las canoas forman parte del paisaje de la selva, son parte del bosque mismo. El sonido del motor es el 'elemento extraño que rompe la unidad del espacio y del tiempo', pero es un sonido aceptado y deseado por su utilidad: me parece difícil de olvidar la alegría que vi en los ojos de Hernán Tushupe —Quichua maestro bilingüe en Angoteros— cuando me contó que ya tenía «un motor 16» y que sólo le faltaba la canoa apropiada para su familia. No creo que haya algún quichua en el Alto Napo o algún otro nativo en la selva peruana que no aspire a tener algún día un Pequepeque.

244 Una escopeta de cartuchos es más eficaz que una pukuna o cervatana, que lanza una flecha por la fuerza de un soplido y cualquier indígena trata de tener una escopeta sin preguntarse por qué abandonar su cervatana. La escopeta habla por sí misma y no necesita de un discurso para imponerse. Los discursos se elaboran para vender una marca de escopetas o de detergentes. Tampoco los indígenas necesitan de un discurso ni de una campaña publicitaria para desear ser propietarios de un motor fuera de borde de nueve caballos de fuerza, porque ese objeto colocado sobre un bote cualquiera multiplica su velocidad y es incomparablemente superior a la fuerza de los brazos que reman.

No es lo mismo remar que navegar en un peque-peque. No sé si alguien ha hecho antes el cálculo para medir la diferencia entre ambas velocidades, pero es evidente que la ventaja del peque-peque es enorme e indiscutible.

El principio del peque-peque podría ser enunciado del modo siguiente: elementos útiles de la cultura occidental pueden ser adoptados dentro de las culturas indígenas: siempre y cuándo se adecuen a las necesidades de estas. Los pueblos indígenas han tenido siempre la sabiduría de tomar para sí elementos occidentales más allá de su rechazo u oposición a la dominación. Occidente no fue capaz de una actitud parecida. Las clases dominantes de ayer y hoy han tenido siempre la mentalidad colonial, la seguridad y el desprecio que producen el poder y una visión etnocéntrica. Si los españoles hubieran sabido valorar el saber de los ingenieros y los constructores incas —por ejemplo— la construcción hidráulica y antisísmica, habría ganado muchísimo. Pero los españoles de ayer como los colonizadores de ahora estuvieron y están aún convencidos de la supuesta «ignorancia de los indios». Siguen prisioneros de la trampa civilizatoria de Occidente que reduce el saber general a saber leer y escribir.

…

Tenemos que pensar en una adopción selectiva de los préstamos culturales. ¿Tomar lo útil?, sí, pero queda por definir lo que es y no útil. No es lo mismo tomar el motor de 16 caballos de fuerza para un peque-peque que adoptar la tanga que viene de Miami o de Río de Janeiro. El caso del peque-peque es útil porque pesa más el servicio ofrecido que el daño producido en el río y el ambiente por sus desechos. El mismo motor occidental con más fuerza sirve para liquidar el bosque, para depredar. Esa es la tragedia producida en parte de la selva por las grandes empresas madereras. Aparecen aquí —claramente— los límites en el uso de la 1a propia tecnología occidental. Si no hay topes para detener esa tecnología, para, colocarla al servicio de la solidaridad entre los seres humanos, lo que nos espera es simplemente la desaparición de todo el saber indígena. Esa desaparición está en el extremo futuro del desarrollo capitalista de Occidente y comenzó con Francisco Pizarro y Hernando Cortez. Lo importante es que todo lo que tomemos de Occidente esté en consonancia con el paisaje, la cultura y los habitantes de nuestra tierra, como lo muestra el caso feliz del peque-peque. (Montoya, 2005: 412 - 413).

Héroes de ficción, ilusiones, explicaciones, placer

Además de la tecnología, cuyo desarrollo no habría sido posible sin las palabras y números escritos propongo examinar otro aspecto de la realidad que es fundamental para situar tanto el problema del cambio cultural como el complejo proceso de dominación de una cultura sobre otras. Se trata del espacio ocupado en las culturas por la extraordinaria imaginación humana para inventar personajes de ficción. ¿De dónde venimos?, ¿quiénes somos?,

¿a dónde vamos? Son algunas de las preguntas que gran parte de los pueblos del mundo, si no todos, se han planteado, se plantean y seguirán plantándose. ¿Qué sería de la vida humana sin sueños, ilusiones, esperanzas, explicaciones satisfactorias o compensatorias? En prácticamente todos los pueblos de mundo se inventan ficciones para que los niños y adolescentes sigan los ejemplos de los héroes y heroínas culturales. Las imágenes de los abuelos y abuelas contando historias al pie de fuego, para que los nietos y nietas conozcan la memoria de su pueblo, ilustran este espacio particular de nuestras vidas. En los mitos que son grandes elaboraciones intelectuales los autores anónimos y colectivos recrean e inventan el pasado que los pueblos necesitan para entender su presente y saber qué esperar del futuro. En esos relatos, se dan la mano la antropología y la literatura, los hechos históricos reorganizados y pensados con una imaginación desbordante.

Presentaré ahora un listado de los personajes de ficción en el cine, la televisión y las tiras cómicas en el siglo XX y a comienzos del XXI:

PERSONAJES DE FICCIÓN

Dr. Zarkof, emperador Ming	Donald, (Rico Mac Pato, Paco, Luis y Daysi), Giro sin tornillos, Hugo
Drácula	Dragón ball (Gokú, el maestro Rochi, Píkoro Daymakú, El Sayayín, Végueta)
El Gordo y el Flaco	El Gran Chaparral
El Halcón Negro	El Hombre Par (Japón)
El Increíble Hulk	El Inspector Truquini
El Lagarto Juancho	El Látigo Negro
El Llanero Solitario, el Indio Toro y el Caballo «Plata»	El Santo
El Zorro	Elmer Gruñón, Porky y Petunia
El Perro Escubidú	El Pirata Pata de Palo y Caimán
ET (El extraterrestre)	Fantasmagórico
Fantomas	Félix, el Gato
Frankestein	Fumanchú
Gasparín	Hechizada
Hopalong Cassidy	Hombre Araña
James Bond, el Agente 007	Juan sin Miedo
Jerry, el Ratón	Kaliman
Kike, el Gavilán	Kit Carson
Lagarto Juancho	La Mujer Maravilla
La Perra Lassie	La Zorra y el Cuervo
Lorenzo y Pepita	Los Aguiluchos
Los Caballeros del Zodiaco	Los 4 Fantásticos
Los Hermanos Marx	Los Intocables
Los Locos Adams	Los Monsters

Los Picapiedra (Pedro, Vilma y Pablo Mármol)	
Los Simpson	Los Súper amigos
Los Thundercats (Leono, Chitara, Tigro, Munra y los Mutantes)	Los Tres chiflados
Lucas, el pato, Mama Cachimba (Montañeses en Estados Unidos)	Mandibulín
Mandrake, Narda y Lotario	Marco
Meteoro	Mi Bella Genio
Mickey, el ratón	Minie
Nave Espacial	Nodoyuma, su Perro Pulgoso y El Palomo
Pequeña Lulú y el Gordo Toby	Perdidos en el espacio
Pete Pata de Palo	Peter Pan y Campanita
Pinky y Cerebro	Pluto
Pokemón	Popeye, Bruto y Olivia
Princesa Caballero	Oso Yogui y Buba
Ratatouille	Rama 1/2
Red Rider y Boy	Roy Rodgers
Sailor Moon	Shreck
Sherlock Holmes	Silvestre y Piolín
Súperman	Súper Niña
Súper Ratón, Perla Pura y el Villano Aceitoso	Tarzán, Jane y Chita
Tiro Loco Mac Graw	Tin tin
Tom El Gato y Jerry El Ratón	Tom Mix
Tribilin	Tuco y Tico, las Urracas Parlanchinas
Ultrasiete	Ultramán
Zankuokay (Japón)	Zizi emperatriz

Los 123 personajes llenaron y llenan los espacios reservados por las personas, sobre todo los niños, para sus sentimientos, sus ilusiones, sus alegrías. Walt Disney merece una atención especial en el cine por su contribución para crear animales maravillosos que hablan y actúan como seres humanos y para inspirarse en los personajes de los cuentos de hadas del romanticismo europeo. El y otros creadores de personajes de ficción han sido y son personas funcionales al sistema capitalista con una extraordinaria imaginación, con el propósito de distraer, de hacer reír, de hacer pasar un momento de alegría a los niños, a los adultos que acompañan a los niños y a los adultos que se divierten con placeres de niños. Los creadores de buena parte de estos personajes razonan y piensan en términos de la cultura occidental, de los valores que el capitalismo adopta como suyos, tales como el individualismo, la competitividad, el hacer dinero, el espíritu de ahorro como sinónimo de tacañería estructural, la identificación de Estados Unidos y su régimen político con el bien en total oposición a los otros regímenes como el «comunismo»; la opción

general por los blancos en contra de negros, latinos y asiáticos; el peligro o amenaza del planeta por los enemigos malos y los norteamericanos como héroes salvadores. No se trata de tesis políticas definidas o dadas como un recetario por el Banco Mundial para convencer a los gobiernos del mundo que todo va mejor con la globalización y que fuera de sus recetas no hay salvación, sino de ideas que se reciben sin que uno se dé cuenta y se anidan directamente en el inconsciente de las personas pequeñas y grandes[245].

En el cine y en la televisión las ideas políticas y económicas no son formuladas de modo crudo sino a través de sentimientos, placeres, detalles afectivos y simbólicos, como partes pequeñas de un componente mayor que es la vida misma. Ocurre lo mismo en la literatura. Hay entre los creadores de estos personajes de ficción personas que se apartan del camino propuesto por los norteamericanos y ofrecen una admirable lucidez crítica como Quino, el argentino creador de la entrañable Mafalda.

El encanto de la palabra cubre todo el tiempo que dura la historia humana desde que la especie Homo Sapiens apareció en el mundo hace más o menos 60 mil años. La escritura a través de diversos signos pintados en piedras o ceramios o a través de un alfabeto sirvió para afirmar y ensanchar el espacio ganado por la palabra en lo que ahora se llama historia oral. Con la invención del cine y la televisión (1899 y 1943) vivimos un siglo de la revolución producida por la fijación y el movimiento de las imágenes, preanunciada por la fotografía, inventada algo más de un siglo antes. Los personajes creados para las pantallas del cine y de la televisión salieron de Europa y de Estados Unidos fueron por el mundo quebrando todas las fronteras de los Estados nacionales y las culturas.

En el mundo norteamericano de estas ficciones hace pocos años apareció un nuevo personaje llamado Shrek, el ogro verde, que no viene de los cuentos de hadas sino de la imaginación de una persona postmoderna que sale del libreto romántico anterior y cree que más simpático es el lobo que la abuela de Caperucita. El ogro, es obviamente feo pero simpático y bonito. Su tercera película, en mayo y junio de 2007, en Estados Unidos tuvo un gran éxito económico y de público. Lo mismo ocurrió con el reciente estreno mundial de Ratatouille, una creación norteamericana postmoderna, que es una rata-chef francesa de más alta cocina del Cordon Bleu. Entre broma y broma, se expresa el malvado prejuicio norteamericano contra la cultura francesa. La rata deja ser aquel animal temido y detestado pero no por eso deja de ser una rata y el público sale encantado luego de ver la película.

Las imágenes de los personajes del cine y la televisión son poderosos competidores de los héroes culturales de los pueblos indígenas del mundo en-

245 Ariel Dorfman y Armand Mattelart publicaron en Chile en 1972 un pequeño libro, *Para leer al pato Donald*¨, siguiendo la lógica de ¨*Para leer el capital*¨, libro de Louis Althusser, el filósofo marxista francés.

tero y también de los héroes de la propia cultura occidental hasta el siglo XIX. La palabra, eje central de la memoria oral, es reemplazada por la imagen. Las historias de los abuelos al pie del fuego y aún la palabra simplemente escrita de los cuentos y leyendas interesan menos. Es muy difícil que los abuelos compitan en tan evidente inferioridad de condiciones técnicas con esos personajes de ficción que están disponibles en la televisión y en CD y DVD a cualquier hora. En este combate desigual, pierden los pueblos indígenas y los pueblos occidentales tradicionales y gana la cultura occidental de los tiempos globalizados, del modo más suave y sutil, sin debates, manifestaciones en las calles, confrontaciones académicas y políticas, sin muertos y heridos. Los muertos y heridos están en las guerras reales como las de Irak y Anfganistán entre los «buenos» de Bush y sus amigos petroleros y los «malos» de Sadam Husseim y Al Qaeda y sus amigos llamados «terroristas». Por ese camino es imposible calificar a Bush de terrorista, salvo en los documentales de Michael Moore como Fahrenheit 9/11, premio a la mejor película en el Festival de Cannes de 2004 (Moore, 2003, 2002).

Ideología del cambio: conceptos claves de la cultura occidental

La palabra cambio existe desde hace centenares de años en muchas lenguas pero el concepto para proponer la transformación del mundo y la preocupación y angustia por alcanzarla apareció sólo en el siglo XVI, después de la publicación del libro *Utopía*, de Tomás Moro, del descubrimiento de América y de la propuesta de Galileo sobre la rotación de la tierra alrededor del sol. Cambio es uno de los vocablos claves de la modernidad, al lado de justicia, libertad e individuo. Forma parte de nuestro lenguaje político con creciente fuerza desde la Revolución Francesa. Ofrezco a continuación una lista de conceptos claves para el dominio de la cultura occidental:

CONCEPTO CLAVES PARA EL DOMINIO DE LA CULTURA OCCIDENTAL

Acumulación	Alfabetización
Cálculo	Cambio
Ciencia	Ciudadanía
Competencia	Costo y beneficio
Cultura como sinónimo de bellas artes	Derechos individuales
Desarrollo	Dinero
Educación	Espíritu comercial e industrial
Experimentación	Ganar
Globalización	Guerra
Individuo	Invención
Libertad	Libertad individual

Modernidad versus tradición, lo moderno como superior a lo viejo	Necesidad de una Nación, de un Estado, de un Dios único y verdadero, de una Cultura y de una Lengua
Negación de los derechos colectivos	Oposición irreductible entre lo nuevo y lo viejo, superioridad de lo nuevo sobre lo viejo
Producción	Productividad
Progreso	Razón
Reforma	Revolución
Riqueza	Tecnología
Verificación	

Se trata de ideas y vocablos directamente ligados a la formación del modo de producción capitalista, sin el cual la modernidad no existiría.

A partir de la oposición entre lo viejo y lo nuevo (modernidad y tradición) tiene lugar en la cultura occidental en general una especie de culto por el cambio. Todo debe cambiar. «Sé moderno, mata a un viejo» era la consigna en boca de los jóvenes radicales en uno de sus grafitis en la Universidad Autónoma de Barcelona, en 1991. No cambiar significa parálisis y muerte. ¿Quiénes señalan el rumbo? ¿Cambiar para qué?, ¿Para llegar adónde? Desde la conquista de América hasta hoy, los ideólogos de Occidente propusieron humanizar, cristianizar, civilizar, modernizar y globalizar a todos los pueblos diferentes del mundo. El modelo y ejemplo a seguir es en todos los casos la cultura occidental europeo norteamericana. En quinientos años, los cinco verbos definen la misma propuesta colonial. Para que el capitalismo se imponga con menos dificultades se propuso distinguir modernidad —entendida inicialmente como sinónimo de justicia y de libertad— de modernización, que desde 1940 consiste en sólo la expansión de la tecnología capitalista por el mundo entero, con la «revolución verde» y los paquetes tecnológicos que los pueblos diferentes deben aceptar (Montoya, 2006: 167-186). Con esa lógica, moderno es un computador del 2007 y viejo —u obsoleto— otro de tres años atrás. Como siempre debiéramos estar con lo nuevo y estamos prácticamente obligados a comprar lo último aunque el modelo anterior sirva muy bien para lo que hacemos.

Los 35 conceptos del listado corresponden gruesamente a los últimos quinientos años y particularmente a los últimos doscientos, en los que se han gestado y puesto en práctica las alternativas políticas para cambiar el mundo desde la derecha y desde la izquierda porque nadie admite que es conservador y que se niega al cambio. Las revoluciones mexicana, rusa, china, boliviana y cubana sacudieron al mundo entero entre 1910 y 1959. ¿Cambió tanto el mundo? Seguramente, menos de lo que se esperaba, pero las esperanzas para el futuro se mantienen y renuevan. En estos quinientos años la cultura occidental como cultura del capitalismo se ha impuesto en todos los continentes y su dominio no es discutido ni menos puesto en peligro. Los conceptos que se usan para proponer los cambios son los mismos inventados dentro de esa cultura.

Culturas a plenitud (dominantes) y culturas a medias o subalternas (dominadas)

En los primeros doce capítulos de este libro, se encuentran suficientes elementos para proponer una distinción teórica entre dos tipos de culturas: unas a plenitud, aquellas que dominan a otras y tienen libre el camino para su desarrollo; y, otras, a medias, casi mutiladas porque son víctimas de un proceso de dominación que limita seriamente sus posibilidades de desarrollo autónomo. Para mostrar esta distinción me serviré de dos ejemplos: la cultura occidental y la cultura quechua. Hasta 1532, ambas tuvieron procesos autónomos e independientes de todo contacto. Desde ese año, la primera siguió creciendo, libre y poderosa, hasta ahora. La segunda, se vio forzada a perder su autonomía y a limitar, sustantivamente, las posibilidades de desarrollar sus potencialidades. Los valores y los objetos de la tecnología de la primera son ejemplos y modelos para las personas que en el Perú, Bolivia y Ecuador, principalmente, viven el bilingüismo y la biculturalidad. El castellano como lengua de la primera es oficial, se le estudia y se le enseña como si fuera lengua materna de todos los niños indígenas; con su alfabeto se guarda la memoria de decenas de generaciones, se acumula el saber y se multiplica su potencialidad con recursos tecnológicos como la computación aunque sus posibilidades son absolutamente menores que el inglés que, a comienzos del siglo XXI, es la lengua más importante de la cultura occidental.

La cultura occidental dispone de un conjunto de recursos propios que son decisivos para explicar por qué domina en por lo menos dos tercios del mundo[246]. Su tecnología, la objetivación de su cultura a través de la palabra escrita y su imaginación para inventar personajes que luego casi se convierten en realidad son tres de los más importantes.

Su tecnología para fabricar millares de objetos es una de sus mejores cartas de presentación y de prestigio, más allá de las formulaciones políticas e ideológicas. Primero, los europeos y, después, los norteamericanos, han sabido capitalizar todas las potencialidades de los inventos en otras culturas del mundo y han agregado su propia y decisiva contribución desde la revolución industrial hasta ahora. En los últimos quinientos años la distancia tecnológica entre el mundo occidental y los pueblos indígenas de América y del mundo entero se ha multiplicado de tal manera que ha llegado a un punto en que es ya inalcanzable.

David Landes, historiador de la Universidad de Harvard, afirma que « el mayor dilema de la modernización» es «cambiar o perder; cambiar y perder... La historia, como el tiempo, es una flecha; pero, al revés del tiempo, se desarrolla de un modo irregular y sólo consigue avanzar por saltos» (1998: 343). Si los pueblos del mundo no cambian para modernizarse, pierden; si cambian,

246 La República Popular China está en gran parte excluida de ese dominio.

también pierden. La lógica en ese razonamiento no admite un modo diferente de plantear el problema. Me parece pertinente detenerme en este autor para examinar algunas de sus ideas más importantes. Su libro se titula *Riqueza y pobreza de las naciones*. En él trata de responder a las preguntas siguientes: ¿por qué los países ricos quedaron tan ricos? ¿Por qué los países pobres son tan pobres? ¿Por qué Europa (u Occidente) asumió el liderazgo en la transformación del mundo? (1998: XXI). «¿Cuál es el tamaño del abismo entre ricos y pobres o que pasa con ese abismo? En pocas palabras, la diferencia en términos de renta per cápita entre la más rica nación industrial, Suiza, y el país más pobre no industrial, Mozambique, es de cerca de 400 a 1. Hace 250 años, esa diferencia... era de cinco a 1 y la que había entre Europa, China e India, era alrededor de 1,5 o 2 a 1» (1998: XX). ¿Por que la revolución industrial ocurrió en Europa y no en otra parte? (1998: 222).

La cultura es para Landes uno de los elementos claves de su respuesta: «Si aprendemos algo a través de la historia del desarrollo económico es que la cultura es la principal generadora de sus diferencias. (Max Weber tenía razón sobre eso)» (1998: 584). «Si la cultura tiene una importancia tan decisiva por qué no cambió a la China? Un amigo economista, maestro en terapias político económicas, resuelve esa paradoja negando la existencia de cualquier conexión. La cultura, dice él, no lo faculta a predecir resultados. Yo discrepo. Podía haberse previsto el éxito económico de postguerra del Japón y de Alemania tomando en consideración la cultura. Lo mismo con Corea del Sur, en contraste con Turquía, con Indonesia o Nigeria» (1998: 584-585).

El historiador tiene fe ciega en el conocimiento como recurso para que los pobres se vuelvan ricos: «Los economistas opinan ahora que el mundo continuará enriqueciéndose, que los pobres alcanzarán a los ricos, que las islas de crecimiento se volverán continentes, que el conocimiento puede solucionar los problemas y, por ese camino, superar dificultades materiales y sociales. Así fue y así será.» (1998: 582). «Instituciones y cultura primero; le sigue, el dinero; pero desde el principio y cada vez más el factor esencial y recompensador era el conocimiento». Para el desarrollo del capitalismo se necesita dinero, pero además, talento, cultura empresarial, para usarlo. (1998: 309). «Europa no tuvo que esperar la reforma protestante, para encontrar personas que querían ser ricas. La tesis de Weber es que el protestantismo produjo un nuevo tipo de hombre de negocios, un diferente tipo de persona, que tenía por objeto vivir y trabajar de un cierto modo. Ese modo era el importante y la riqueza sería, a lo más, un subproducto» (1998: 194). «La cuestión esencial consiste en la creación de un nuevo tipo de hombre, racional, metódico, diligente, productivo» (1998: 196).

Para Landes hay pueblos vencedores y pueblos vencidos. Admira y se identifica con los del norte, vencedores. La riqueza de América llegó a España y a Portugal pero no quedó ahí: «En los siglos anteriores a la reforma, el sur de Europa era un centro de saber y de investigación intelectual: España y Por-

tugal, porque estaban en la frontera de las civilizaciones cristiana e islámica y se beneficiaban de los intermediarios judíos, e Italia que tenía sus propios contactos. España y Portugal fueron los primeros en sufrir esa pérdida porque la pasión religiosa y la cruzada militar apartaron a los extranjeros ahí residentes (los judíos, y después los conversos) y dejaron de apoyar los estudios e investigaciones de aquellos que eran vistos como herejes potenciales; pero Italia continuó produciendo algunos de los matemáticos y científicos más destacados de Europa. No fue por azar que la primera sociedad erudita —La Academia dei Lincei, Roma 1603— fue fundada allí» (1998: 198). La condena de Galileo, se entiende en ese contexto. «Es más fácil cultivar que erradicar la intolerancia, la superstición, y la ignorancia. Las mismas iniquidades y vicios, perpetrados hace mucho tiempo por gobernantes extranjeros (españoles) contribuyeron hasta hoy al permanente atraso de Sicilia» (1998: 205).

Landes menciona tres fuentes del éxito europeo: a) «una creciente autonomía de la actividad intelectual»; b) «creación de un lenguaje de prueba reconocida, usada y entendida más allá de las fronteras nacionales y culturales», y c) «una invención de la invención, o sea la rutinización de la investigación y su difusión» (1998: 223). El experimento intencional fue decisivo (1998: 225). Una sociedad ideal, bien preparada para producir bienes y riqueza, sería aquella que: 1) sepa operar, administrar y construir instrumentos de producción; 2) sepa transmitir esos conocimientos o know how a los jóvenes a través de la educación; 3) sepa escoger a las personas por su competencia; 4) Dé oportunidades para la iniciativa, competencia y emulación; 5) permita a las personas disfrutar de los resultados de su trabajo» (1998: 241-242). Además: igualdad de sexos, no discriminación, preferencia por la racionalidad científica sobre la magia o superstición. Tal sociedad favorecería objetivos como: 1) garantía del derecho de propiedad; 2) derechos de libertad personal; 3) obediencia a los derechos contenidos en un contrato; 4) un gobierno estable; 5) un gobierno sensible para oír quejas; 6) un gobierno honesto; 7) un gobierno moderado, eficiente (1998: 242-243).

«Para el desarrollo del capitalismo se necesita dinero, pero además, talento, cultura empresarial, para usarlo» (1998: 302).

Los pueblos de China, India, América Latina, del mundo árabe, han sido los perdedores.

«Este casamiento de la ciencia con la técnica inauguró una era a la que Simón Kustenz llamó «crecimiento económico moderno» (1998: 319). «Saber no es hacer» (1998: 341). Geografía, cultura e instituciones, tres elementos que juntos sirven para explicar las grandes diferencias entre las naciones (1998: 331).

La autonomía tecnológica es una condición clave para el progreso (1998: 337) «De modo general, el mejor indicador para el crecimiento y desarrollo de una nación es el status o papel de las mujeres. Esa es hoy la mayor desventaja de las sociedades musulmanas» (1998: 464). Los chinos le parecen etnocéntri-

cos, tradicionalistas, religiosos, dependientes de sus emperadores, conformistas. Para los árabes, Dios, el oro y gloria son elementos esenciales (1998: 441), así como su rentismo y el vivir sin trabajar como ideal de vida. «La Arabia Saudita a pesar de todos sus desiertos, pagó generosamente por la importación de arena de playa proveniente de Australia» (1998: 429). Los árabes no son ricos: «Riqueza significa educación... competencia... tecnología. Riqueza es conocimiento. Tenemos dinero. Sí, pero no somos ricos. Somos como el hijo que heredó dinero del padre que él nunca conoció. No fue criado y preparado para gastarlo. Lo tiene en sus manos pero no sabe como usarlo. Sin ese conocimiento, sin ese entendimiento no somos nada. Importamos todo. El ladrillo para hacer casas nosotros lo importamos. Importamos también los hombres que las construyen. Usted va al mercado y ¿qué encuentra en él que hay sido hecho por los árabes? Nada. Es chino, francés... americano» (1998: 459).

La cultura árabe no crea trabajadores calificados, rechaza las innovaciones y no respeta el conocimiento que sus propios hombres adquirieron fuera (1998: 461).

Países con recursos, pero sin empresarios, sin trabajadores especializados, sin inventiva, sin democracia, acostumbrados a las dictaduras, con religiones que rechazan lo nuevo, etc.

El mayor perdedor de la confrontación con los Estados Unidos fue la Unión Soviética (1998: 559). «Con excepción del caviar, del vodka y de los souvenirs folklóricos nada de lo que Rusia hacía podía competir en el mercado mundial» (1998: 560).

Según Landes, en América Latina habríamos recibido una herencia lamentable: «España nos trasmitió todo lo que tenía: su lengua, su arquitectura, su religión, su vestuario y su comida, su tradición militar y sus instituciones jurídicas y civiles; trigo, caña de azúcar, ganado, y hasta nuestros perros y gallinas. Pero no pudimos recibir de España métodos occidentales de producción y distribución, técnica, capital y las ideas de una sociedad europea, porque España no las tenía. Conocemos el Evangelio pero no las obras de Erasmo» (1998: 348). En la América española, «el camino para la riqueza no pasaba por el trabajo sino por el soborno y el desgobierno» (1998: 351). «El problema era que la Iglesia Católica veía toda novedad intelectual y política como subversiva» (1998: 352). No tuvimos en América española y portuguesa una revolución industrial. Fue más fácil y más barato comprar en el extranjero lo que se necesitaba. (1998: 354).

Landes ofrece la versión triunfalista y cuenta la epopeya europea. El capitalismo es entendido por él como riqueza y la falta de capitalismo o capitalismo incipiente o a medias como sinónimo de pobreza. Es un admirador sin límites de los ingleses. No le gustan los franceses[247], detesta a los rusos,

247 Desdén de Landes por los franceses: «Qué pena: una sociedad que podía fumar cigarrillos Gauloises podía respirar cualquier cosa» (Landes, 1998: 527)... «Francia, un país

no tiene simpatía por el Tercer Mundo y le molestan los historiadores y académicos que defienden un punto de vista crítico al imperialismo. Parte del supuesto que las naciones son ricas o pobres. Olvida a los pobres de las naciones llamadas ricas y a los ricos de las llamadas pobres. ¿Y el imperialismo? Pareciera que no existiera. La política de las potencias para imponer su lógica de desarrollo no entra en su esquema.

Para Landes, la única escritura es la de la palabra. Según esa idea los incas no tenían escritura (1998: 120). Llega al extremo de escribir que los incas no querían a sus hijos: «un bebe nunca era cargado en los brazos, ni aún para ser amamantado. En todo caso la cultura privó a la persona común de iniciativa, autonomía y personalidad» (1998: 122).

Para Landes, las explicaciones fundadas en la oposición centro-periferia carecen de sentido porque lo central pera él es si los países tenían iniciativa, cultura y valores para el cambio o no (1998: 283).

Muestra su desprecio por el anarquismo y el peronismo «panaceas ideológicas supuestamente infalibles que son la desforra (desahogo de los impotentes)» (1998: 368).

He aquí una torpeza fantástica: «Los cínicos podrían decir que las doctrinas de la dependencia fueron la exportación de mayor éxito de América Latina... al instigar una mórbida propensión para atribuir las culpas a todo el mundo y no a aquellos que las denuncian, esas doctrinas promueven la impotencia económica**.** Aún si fueran verdaderas, sería preferible archivarlas» (1998: 370, subrayado por el propio Landes). En este punto, es preciso devolver al propio Landes su bella frase pensada contra los chinos: «No se resuelve un importante problema histórico fingiendo que él no existe y diciendo a las personas que miren a otra parte» (1998: 391).

Landes es un historiador norteamericano arrogante, soberbio, que no tiene la humildad del sabio.

El multiculturalismo es para él un factor en contra (1998: 445). Lo ideal es una nación, con una cultura, una lengua. Le molesta el desdén árabe por el comercio, que es el factor clave para el capitalismo (1998: 447). «Ese absurdo y embrutecedor aislamiento llevaba a la impotencia intelectual y política» (1998: 448). «El mayor error del Islam fue el rechazo de la imprenta, que fue vista como un instrumento de sacrilegio potencial. Nada contribuyó más para distancias a los musulmanes de la corriente dominante del conocimiento» (1998: 451). Habla de la «Incapacidad social y cultural de Egipto. Eran raros los empresarios nativos» (1998: 455).

Landes critica y se mofa de la violencia de los árabes, pero no dice una palabra sobre la violencia de los norteamericanos y los ingleses (1998: 466).

---

maravilloso para envejecer» (1998: 529)... Los franceses proclaman hoy con tanto alarido la superioridad de su lengua que permanecen agitados de sólo pensar en la perspectiva de una palabra prestada, sobre todo si proviene del inglés...» (1998: 377).

Su entusiasmo con el Japón es explícito: «En relación al Japón, simpatizo con ese punto de vista porque creo —aunque no hay como probarlo— que aún sin una revolución industrial europea, los japoneses habrían hecho su propia revolución, más temprano o más tarde» (1998: 412). El Japón le parece una excepción: «La sociedad japonesa también tiene la fanfarronada testosterónica y el gusto por la violencia. El Japón tiene una larga historia de guerras de agresión y opresión, todas ellas justificadas por la necesidad nacional. Nada contribuyó más para impulsar al Japón. Nada contribuyó tanto para sus retrocesos». (1998: 473) Lo mismo debiera decir de los norteamericanos. Y de los ingleses, pero no lo dice, naturalmente. La libertad que llevó el imperialismo al Tercer Mundo «llegó para gente mal preparada para la convivencia» (1998: 490). Otra perla: «El mundo pertenece a los que poseen una conciencia limpia, algo que el Japón ha tenido en casi unánime abundancia» (1998: 492). ¡Qué candor! Los países africanos: «En África, las personas más ricas son los jefes de Estado y sus ministros... esos cleptócratas tienen mucho que ganar viviendo en Suiza, cerca de los blancos» (1998: 570). La pregunta simple es ¿gracias a quiénes? Esos cleptócratas son hechuras de sus socios blancos del capitalismo internacional.

Las cuatro páginas que he consagrado a Landes ilustran la soberbia de una parte de la intelectualidad de la cultura occidental dominante, su incapacidad para entender los problemas del mundo, su profundo etnocentrismo y su falta total de un espíritu crítico y autocrítico. Lo lamentable es que se trata de un historiador con grandes recursos de conocimiento puestos a su disposición por la Universidad de Harvard. «Dominamos por que somos los mejores y punto». Esa parece ser la lógica de su razonamiento. Como un historiador del mundo, debe saber que los imperios no tienen vida eterna y que tarde o temprano caerán. Samuel Huntington, otro profesor de Harvard, sostiene en su libro *Choque de civilizaciones* que las guerras de hoy como la de Irak no se explican más por razones económicas o políticas sino simplemente por razones culturales. El petróleo y la condición de Irak como un país petrolero no tendrían nada que ver (Huntington, 1997).

Huntington cree que dentro de unos veinte años, la gran e inevitable confrontación sería entre Estados Unidos y China, y a él le encantaría que Estados Unidos la gane, naturalmente. Por eso, aconseja lo que los gobiernos norteamericanos deben hacer.

Sin guerras la economía norteamericana no podría sostenerse y no hay que ser adivinos o gitanos para suponer que el imperio caerá. Dispone de grandes recursos económicos y culturales, sin duda, pero su talón de Aquiles es depender de las guerras.

Todos los imperios han caído. El imperio occidental norteamericano caerá también, no sabemos cuándo. Entonces, habrá —sin duda— grandes cambios culturales, sin que el complejo fenómeno de la dominación cultural sea resuelto.

El tema de la relación entre las culturas, la política y el poder ha sido muy poco tratado en Perú. Presento en el Capítulo 14 una primera reflexión sobre la relación entre la cultura, la historia y el poder, para tratar de escapar de la prisión en la que se encuentran las culturas dentro de lo que se llama diversidad cultural, muticulturalidad o pluriculturalidad. Para tratar de entender lo que está pasando con las culturas y lenguas peruanas —también con los movimientos políticos indígenas, surgidos desde el último tercio del siglo XX— es necesario ir más allá de la tarjeta postal de la diversidad, de la foto Benetton de todos los rostros y colores del país.

En el Capítulo 15 ofrezco los elementos de respuesta a la pregunta ¿cuál es el porvenir de la cultura quechua? Puede parecer atrevido hablar del futuro. Lo sería si mi perspectiva fuese exclusivamente académica. Ocurre simplemente que también me siento parte de la cultura quechua y que me preocupa muchísimo la tendencia que apunta a su desaparición. Me alegraría mucho si mi trabajo sirviese para que la cultura quechua se mantuviera, reprodujera y desarrollara. Modificar el rumbo que sigue la propuesta colonial de hacer desparecer a todas las culturas indígenas, depende de una decisión política en el rango más alto de lo que suele llamarse «el poder». Es muy poco lo que puede hacerse con la simple defensa de las tradiciones y el folklore. Sólo una firme decisión de los pueblos indígenas para hacer política y defender su autonomía, podría cambiar el horizonte.

CAPÍTULO 14

CULTURAS, HISTORIA Y PODER[248]

Presento en este artículo una propuesta para repensar la relación entre la cultura y la política a partir de las reivindicaciones indígenas que en el último tercio del siglo XX definen un movimiento político nuevo en América Latina. La autonomía de los Inui (ex-esquimales) dentro del Estado canadiense, los progresos del Movimiento Pachakutik en Ecuador y del Frente Zapatista de Liberación en México han abierto un horizonte político nuevo y posible que exige una reestructuración del Estado y una redistribución de las cuotas de poder para los pueblos con lenguas y culturas diferentes. En Europa, las Autonomías de España constituyen una experiencia que debemos examinar con atención como un ejemplo de redistribución y descentralización del poder.

El desafío de Toledo

La triunfal marcha de los Cuatro Suyos, la reivindicación de Pachakutiq como un inca forjador de un imperio, una ofrenda a los Apus (Dioses montaña) y a la Pachamama (Madre Tierra) trasmitida al mundo entero, una celebración en grande con música sobre todo andina en la fortaleza de Saqsaywaman, el uso de símbolos étnicos en la campaña electoral, la autodefinición del candidato presidente como un cholo e «indio terco» y la promesa de un «gobierno de todas las sangres» distinguen a Alejandro Toledo de todos los candidatos y presidentes anteriores a él. En política el peso de los gestos y los símbolos es muy importante, más allá de las palabras. Entre los elementos que acabo de citar, la metáfora de todas las sangres ha sido rápidamente incorporada en el lenguaje común y corriente. Antes era conocida en espacios reducidos como el antropológico y el literario. Toledo afirma con frecuencia que su gabinete del gobierno es de todas las sangres. Sería interesante saber qué contenido le atribuye a la frase porque si se refiere a la multiplicidad de partidos de los que los ministros provienen, la potencialidad política de la metáfora desaparece. Para José María Arguedas, el autor que publicó en 1964 la novela *Todas las sangres*, se trataba del reconocimiento de la multiculturalidad del Perú:

248 El texto íntegro de este capítulo fue publicado en Lima en los números 1 y 2 de la revista «Múltiple: cultura peruana» (Montoya, 2002c) y (Montoya, 2001), en Lima. Por respeto a los textos publicados retomo ese artículo sin modificación alguna. Fue mi primera reflexión sobre la cuestión de la cultura y el poder, como uno de los primeros frutos de mi trabajo de campo en Villa El Salvador entre 1996 y 1999.

> No, no hay país más diverso, más múltiple en variedad terrena y humana; todos los grados de calor y color, de amor y odio, de urdimbres y sutilezas, de símbolos utilizados e inspiradores. No por gusto, como diría la gente llamada común, se formaron aquí Pachakámac y Pachakutiq, Guamán Poma, Cieza y el Inca Garcilaso, Túpaq Amaru y Vallejo, Mariátegui y Eguren, la fiesta de Qoyllu Riti y la del Señor de los Milagros; los yungas de la Costa y de la Sierra; la agricultura a 4000 metros; patos que hablan en lagos de altura donde todos los insectos de Europa se ahogarían; picaflores que llegan hasta el sol para beber su fuego y llamear sobre las flores del mundo. Imitar desde aquí a alguien resulta algo escandaloso. En técnica nos superarán y dominarán, no sabemos hasta qué tiempos, pero en arte podemos ya obligarlos a que aprendan de nosotros y lo podemos hacer incluso sin movernos de aquí mismo. («Yo no soy un aculturado». Discurso en Lima, octubre de 1968, cuando recibió el premio Inca Garcilaso de la Vega).

En el último diario de su novela póstuma *El Zorro de arriba y el zorro de abajo,* Arguedas escribió:

> Despidan en mí a un tiempo del Perú cuyas raíces estarán siempre chupando el jugo de la tierra para alimentar a los que viven en nuestra patria, en la que cualquier hombre no agrilletado y embrutecido por el egoísmo, puede vivir, feliz, todas las patrias.

Patria en el lenguaje literario de Arguedas quería decir, cultura, lengua, pueblo. Un gabinete de todas las sangres incluiría en el Perú de hoy a ministros quechuas, aimaras, amazónicos y negros. Si así fuera se trataría de un cambio extraordinario en la estructura política del Estado porque el Consejo de Ministros es una instancia clave del poder político. Si Toledo fuese consecuente con el uso que hizo de la cultura para ganar la presidencia debiera tener una propuesta política nueva. Cien días después de asumir el mando, no se ve en el horizonte ninguna novedad. Es probable que la metáfora de todas las sangres se devalúe también como los conceptos de revolución y socialismo que en boca y manos de los militares y sus asesores civiles perdieron su sentido entre 1968 y 1980. Ojalá no ocurra lo mismo. Del uso de los símbolos étnicos y de las afirmaciones de identidades étnicas individuales para fines electorales no se desprende política cultural alguna y, menos, una propuesta nueva sobre la cultura y el poder. El ejemplo de Alberto Fujimori, el ciudadano japonés que gobernó 10 años el Perú, es suficientemente ilustrativo. Queda muy poco tiempo para saber si Toledo estará o no a la altura del desafío.

Noción de cultura, multiculturalidad e interculturalidad

El concepto de cultura es complejo, rico y de difícil manejo. Para ilustrar esa complejidad cito aquí los cuatro grandes bloques en los que la misma pala-

bra tiene acepciones diferentes. **1)** Cuando se le considera como sinónimo de escolarización la oposición «culto» - «inculto» designa una división entre las personas. Educada o «culta» sería la persona que lee y escribe, de buenas maneras, civilizada, en el sentido preciso de saber sentarse en la mesa y usar los cubiertos adecuados, por ejemplo. «Inculta», sería la persona que no lee y escribe, torpe, bárbara. **2)** Cuando cultura es sinónimo de saber se habla, por ejemplo, de una cultura política en el preciso sentido de la información que tenemos sobre la política, nuestros deberes y derechos. Como la democracia en el Perú es aún precaria nuestra cultura política es muy débil o hasta inexistente. **3)**. Cuando es sinónimo de bellas artes, la cultura corresponde a lo que en periódicos y revistas se conoce como la «sección cultural»: teatro, cine, literatura, música, pintura, escultura, museos, conferencias, mesas redondas, exposiciones, etc. **4)** En el universo de la antropología como una carrera profesional y parte de las ciencias sociales, la cultura es el modo de vivir, sentir, pensar, resolver problemas, amar, emocionarse, divertirse etc. En este espacio la cultura es inseparable de la lengua. Se habla así de la cultura andina quechua o aimara o de la cultura amuesha o japonesa y de las lenguas quechua, aimara, amuesha o japonesa.

Un punto de partida para el análisis de la realidad peruana es su carácter multicultural. Hay en el Perú, en el 2001, 50 culturas o lenguas: dos en los Andes, 42 en la Amazonía, cinco que corresponden a las colonias china, japonesa, italiana, judía y árabe y, finalmente, la cultura occidental criolla. Si cruzamos la información de lenguas con la población sostengo la estimación siguiente para el año 2000: de los 25 millones de peruanas y peruanos, 19 614 000 (78,4 %) hablan el castellano; 4 500 000 (18 %) el quechua; 500 000 (2%) el aimara; 350 000 (1,4%) las lenguas amazónicas y 86 000 (0,03%), el chino, japonés, italiano, hebreo y árabe[249].

La coexistencia de 50 lenguas produce múltiples espacios de interculturalidad, biculturalidad, bilingüismo, triculturalidad y trilingüismo. En Puno hay millares de personas que hablan quechua, aimara y castellano; en la Amazonía central hay otros miles que hablan asháninka, quechua y castellano; y, más lejos, en el Alto Napo, hay también otros miles que hablan el quichua, el siecoya y el castellano, por ejemplo.

Política cultural sin una propuesta de poder

El gobierno de Toledo ha formado una Comisión Nacional de Cultura con representantes del cine, la pintura, la música, el teatro, la escultura, los museos y algunos investigadores e investigadoras en las áreas de Antropología,

249 Estas cifras corresponden a la información estadística que figura en el capítulo once «Todas las lenguas y culturas en Perú».

Arqueología e Historia. Ellas y ellos tienen el encargo de proponer líneas de trabajo para la política cultural del gobierno y asumieron la responsabilidad de presentar una terna para la dirección del Instituto Nacional de Cultura. No es difícil inferir que la concepción de cultura que tienen los responsables del régimen es, principalmente, tributaria del bloque cultura igual bellas artes. La promoción del turismo ocupa un espacio particular y complementario al interés de valorar y defender la producción, distribución y consumo de objetos culturales diversos del país.

Este modo de entender la cultura en el Perú viene de lejos. Uno de los antecedentes principales es el indigenismo cuya partida de nacimiento puede ser señalada en el célebre discurso de Manuel González Prada en el teatro Politeama de Lima, en 1888. Fue en esa ocasión que el escritor y anarquista sostuvo que el Perú comenzaba en los contrafuertes andinos, que los verdaderos peruanos eran los indios y que los descendientes de extranjeros no debían ser considerados como peruanos. De esa fuente nacieron los dos indigenismos del siglo XX: el radical y panfletario de don Luis E. Valcárcel, que anunciaba una revolución india, una tempestad en los andes y el conservador y católico de don Víctor Andrés Belaúnde que consideraba al Perú como un país mestizo gracias al feliz encuentro de la lengua y religión españolas y el paisaje americano. El estado de ánimo indigenista, surgido entre intelectuales y artistas no indios, propuso valorar, defender y promover la producción, distribución y consumo de objetos como los retablos de Ayacucho, los toritos de Pucará o la música andina. Me parece que este espíritu indigenista sobrevive a la desaparición del indigenismo y está debajo de lo que hoy se llama «política cultural» en el país. Corresponde a Arguedas —como primer director de la Casa de la Cultura, creada para él en 1963— el mérito de haber dado los primeros pasos en la valoración y defensa de los objetos culturales indígenas, particularmente andinos, del país. En 1963, no había en el Perú ni en América Latina ningún movimiento indígena organizado pero en Estados Unidos se oían las primeras voces de lo que sería el movimiento indio posterior.

Movimientos indígenas sin indigenistas

En el último tercio del siglo XX han surgido en el continente americano en general y en América Latina, en particular, numerosos movimientos indígenas dirigidos por los propios profesionales e intelectuales indígenas, sin necesidad de mediadores, de indigenistas de buena voluntad. Aprendieron a leer y a escribir en las escuelas bilingües del ILV[Instituto Lingüístico de Verano] y de la Iglesia Católica o en las simples escuelas primarias del servicio público en distritos y provincias. Luego de un paso breve por las iglesias protestantes volvieron los ojos sobre sus propias lenguas y culturas y en poco tiempo forjaron una propuesta política con cinco grandes reivindicaciones que no apare-

cían en las luchas sindicales ni en los programas de los partidos políticos. **1)** El territorio, generalmente un bosque grande como escenario de la cultura de uno o más pueblos indígenas, con fronteras naturales, que no puede confundirse con un lote familiar de tres o cinco hectáreas de tierra ofrecidos por un organismo encargado de la reforma agraria. **2)** Defensa de la lengua indígena, del derecho de educar a los hijos en la lengua materna y de aprender el castellano como recurso para evitar los abusos. **3)** Defensa de la cultura, de los valores y principios, de los modos de vivir y sentir, de los derechos colectivos. **4)** Defensa de la identidad, a través de una doble nacionalidad: ser peruanos y aguarunas al mismo tiempo, ecuatorianos y shuaras, bolivianos y guaraníes, por ejemplo. (Una nacionalidad étnica no tiene por qué oponerse a una nacionalidad del conjunto del Estado). Quienes en política siguen prisioneros de la ideología que sostiene a los Estados nación (un Estado, una nación, una cultura, una lengua, una religión) no pueden entender y menos aceptar los derechos de los otros, el derecho a la diferencia que los pueblos indígenas defienden ahora con sus luchas. **5)** Defensa de la biodiversidad o de la naturaleza. (En la cultura occidental se plantea la oposición y el enfrentamiento entre el hombre y la naturaleza mientras que los pueblos indígenas se sienten parte de la naturaleza y vivir en paz con ella es un principio de acción).

Para realizar estas cinco reivindicaciones fundamentales se imponen cambios estructurales en la naturaleza misma del Estado y es indispensable una redistribución o socialización del poder. No es posible realizar un proyecto indígena como este si se sigue pensando con una lógica indigenista de buena voluntad y paternalismo y si se sigue confundiendo la política cultural con la promoción de las bellas artes y sin relación alguna con el problema del poder.

Una nueva propuesta: cultura y poder, al fin

Si el Perú es un país multicultural, ¿por qué las clases dominantes excluyen a los indígenas de 44 culturas peruanas de la estructura del Estado y por qué no les reconocen poder alguno? Estas son preguntas fundamentales. ¿Qué significa reconocer el carácter multicultural del Perú? Si se trata de una declaración vacía y suelta, no sirve para nada; si se trata de cambiar la Constitución y crear un organismo con poder y dinero para realizar las reivindicaciones indígenas estaríamos tratando el tema con la seriedad debida. Toledo anunció que su gobierno reconocería el carácter multicultural del Perú pero nunca explicó de qué reconocimiento se trata. En el caso ecuatoriano, las grandes movilizaciones indígenas y el surgimiento del Movimiento Pachakutik como un brazo político de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE, han forzado un cambio constitucional. El artículo primero sostiene:

> El Ecuador es un Estado social de derecho, soberano, unitario, independiente, democrático, pluricultural y multiétnico. Su gobierno es republicano, presidencial, electivo, representativo, responsable, alternativo, participativo y de administración descentralizada.

Un artículo como éste sería inadmisible para una gran parte de la clase política peruana que sigue creyendo en la propuesta arcaica de un Estado, una nación, una cultura, una lengua, una religión. Es fundamental que la Constitución Peruana reconozca la multiculturalidad de nuestra sociedad. Si vinculamos la cultura al poder con un mínimo de seriedad debiéramos incluir en la Constitución, a través de una enmienda o de una nueva Constitución, tres autonomías: la quechua, aimara y amazónica para que cada una de estas partes fundamentales del Perú tengan su propio gobierno, su parlamento y sus recursos. Autonomía no quiere decir un Estado dentro de otro. Militares y diplomáticos no tienen por qué temer una división del Perú. Quiere decir, como en España o en Canadá, que los pueblos con culturas y lenguas propias tienen el derecho de tomar sus propias decisiones y de contar con sus estructuras propias de poder.

Se trata de un modo nuevo de pensar la descentralización. Hasta hoy, todos los esfuerzos de formar regiones uniendo departamentos han fracasado. Tampoco tiene sentido convertir un departamento en una región. Quién objetaría que la capital de la autonomía quechua del Perú esté en el Cusco, que la capital de la autonomía aimara esté en Puno y que Iquitos o Pucallpa sean la capital de la autonomía amazónica? Si no contamos con la fuerza suficiente para introducir un cambio tan importante como este en la Constitución, queda una segunda vía provisional: conseguir un organismo autónomo con poder y recursos propios que se encargue de resolver los problemas de los pueblos indígenas, dirigido por los propios indígenas.

Sugerir que se formen en el Perú las autonomías quechua, aimara y amazónica como un modo de reorganizar la sociedad y redistribuir el poder político a partir del factor cultural que nunca fue tomado en cuenta es hoy sólo una idea. Es el fruto de una larga reflexión fundada en el encuentro de tres vertientes. En primer lugar, un seguimiento político atento y comprometido de la causa indígena, de sus movimientos diversos en los últimos veinte años en América Latina, en general, y, en particular, en Ecuador, Bolivia y Perú. En segundo lugar, de un interés académico para pensar la política como un fenómeno social global en tanto condición para escapar de la reducción del Perú a Lima, de verlo, sentirlo como una unidad geográfica, y para introducir la dimensión cultural y escapar de la reducción de la política a la economía. No haber visto ni haber querido ver la multicuturalidad del Perú como un componente estructural decisivo es el principal error de la clase política en el Perú con la honrosísima excepción de José Carlos Mariátegui. Lamentablemente, lo que el Amauta escribió sobre la necesidad de convertir en políticas las rei-

vindicaciones culturales no fue tomado en cuenta por los auto denominados mariateguistas de diversas corrientes. En consecuencia, señalar esta deuda con el Amauta es un deber. En tercer lugar, tal vez sea posible reconocer la importancia de lo que, por lo menos provisionalmente, puedo llamar el factor intuitivo que sin haber cristalizado en una propuesta política fue importante para preparar el terreno de la idea que presento en este artículo y que podría, tal vez, convertirse en un proyecto político. Me refiero a la metáfora «todas las sangres» propuesta por José María Arguedas.

Examinando la obra y vida de este eminente antropólogo y escritor, sugerí en 1979 que debiéramos tener especial cuidado en apreciar su militancia intelectual en favor de la causa indígena [250]. Arguedas no fue un militante político en el sentido preciso de haber sido un hombre de partido. Tuvo un paso fugaz de simpatizante del Partido Comunista que duró el cortísimo tiempo que él necesitó para darse cuenta de que el factor cultural no tenía importancia alguna para ese partido. Su militancia intelectual se expresa en su palabra escrita en defensa de los quechuas de su tiempo en textos de literatura, de antropología y de la prensa de todos los días y, al mismo tiempo, en los hechos de su propia conducta al lado, por ejemplo, de los artistas y de los migrantes de los pueblos quechuas más pequeños y humildes. Por esa conducta, porque cantaba y bailaba en quechua y porque se emocionaba hasta las lágrimas con el arte andino y con la suerte de los quechuas se le recuerda como a un héroe cultural. Me parece que la metáfora de un Perú de todas las sangres es el fruto de su militancia intelectual, de su intuición política, de su deseo profundo de cambiar el Perú.

Es pertinente agregar que una metáfora o una simple intuición no son suficientes para convertirse en un proyecto político. El salto sólo puede ser posible si se introduce en el análisis una reflexión sobre la cultura y el poder. Debemos a Aníbal Quijano una larga reflexión sobre la necesidad de socializar el poder en el sentido preciso de redistribuirlo como la tarea política de mayor jerarquía. Una idea como la de formar autonomías quechua, aimara y amazónica corresponde a un sueño, a un ideal por alcanzar, a una dimensión utópica que es un ingrediente necesario en la aventura de querer cambiar el mundo. Para convertirse en un proyecto político esta idea necesita de un trabajo mayor para explorar sus posibilidades y límites, de la contribución de muchas personas, de hombres y mujeres que la tomen, la adopten, la enriquezcan y la difundan hasta que se forme una fuerza política concreta que esté en condiciones de realizarla. Las ideas tienen fuerza para cambiar el mundo sólo cuando un movimiento político las adopta y asume el compromiso de realizarlas; impresas en los textos sólo son un objeto de lectura.

250 Ver mi artículo «Antropología y política», en el libro *José María Arguedas veinte años después: huellas y horizonte 1969-1989*, que organicé y compilé en 1990 (Universidad Nacional Mayor de San Marcos e Ikono).

Potencialidad de las posibles autonomías quechua, aimara y amazónica

Hay en el inconsciente colectivo de los pueblos quechua y aimara un sentimiento impreciso, borroso, pero sentimiento al fin, de pertenencia a una civilización que en otro tiempo fue capaz de haber creado un reino sin hambre y con un orden más justo que el de hoy. Se trata de un horizonte que Alberto Flores Galindo señaló como utópico en su excelente libro *Buscando un inca*. Su propuesta no fue volver al pasado sino simplemente no olvidar el pasado en el momento de imaginar el porvenir. El principio de reciprocidad como una forma precisa de realizar la solidaridad es el legado de la sociedad inca que sigue siendo, a comienzos del siglo XXI, un principio que ordena la vida en las comunidades campesinas. Por una historia propia que no se confunde con la de los incas, el mismo principio guía la vida cotidiana de los pueblos indígenas amazónicos. ¿Quiénes de la clase política se interesan por esta herencia del pasado? Podría ser posible que una nueva propuesta política recoja esta riqueza y la convierta en un elemento de esperanza para el futuro.

Hasta hoy se ha hablado mucho sobre la necesidad de descentralizar y regionalizar el país sin que ninguna de las varias propuestas haya servido para resolver los problemas. Volver a considerar cada departamento como una región es una confesión de incapacidad e impotencia. Las comisiones de administración de las regiones, aprobadas en la Constitución de 1979, se han convertido en centros burocráticos y nidos de corrupción. Entre tanto, en el resto del país sigue el agobio producido por Lima, la capital del reino. Las autonomías quechua, aimara y amazónica podrían ser un modo original de resolver el problema.

Tallanes, Moches y Chimúes en la costa norte forjaron en el pasado grandes centros regionales y crearon una extraordinaria agricultura de riego. Se han perdido las lenguas pero sus logros históricos están vivos en la memoria de centenares de millares de personas. En nuestro tiempo las identidades se recrean y la ausencia de una lengua puede no ser obstáculo para que el futuro sea visto con el legado del pasado. No es difícil imaginar que si las autonomías quechua, aimara y amazónica se convirtieran en una alternativa política para la reorganización del Estado y para la redistribución del poder, podría aparecer también en el horizonte una nueva autonomía que se inspire en esa historia.

Límites y contexto adverso

Una propuesta nueva requiere de una fuerza grande para abrirse paso en medio de un contexto adverso. La dificultad mayor deriva de la imagen negativa que en quinientos años el Estado colonial español y los gobiernos republicanos han creado de los pueblos indígenas, imagen tan fuerte que hasta una

buena parte de los habitantes de estos pueblos la asumen como suya. En ese tiempo las clases dominantes del país han tenido la astucia de separar a los indios históricos de los indios del presente. Habrían sido fantásticos y extraordinarios los indios del pasado, constructores de la gran civilización inca y de una maravilla como Machu Pichu y serían lamentables los del presente por ser supuestamente «viciosos», «ociosos» y «desleales». No ha habido hasta hoy en el país ningún esfuerzo político serio y organizado para considerar como personas a los otros, a quienes hablan otras lenguas y tienen otras culturas. Los miembros de la clase política han actuado en los hechos como racistas y discriminadores pese a los discursos sobre la igualdad, la libertad y la confraternidad.

Un factor en contra es la división que existe entre los pueblos indígenas a propósito del reconocimiento de su origen étnico. En lo que podría denominar el péndulo de la identidad indígena en el Perú habría que situar a los tres tercios de los migrantes indígenas [251]. El primero es de afirmación étnica local, tiene una relación profunda con la tierra, está formado por personas a las que podría denominar militantes de la causa étnica local [252] porque asisten a las reuniones, reproducen el calendario religioso en parte católico y propiamente indígena, y afirman —orgullosos— su pertenencia a los ayllus o comunidades o pueblos. El segundo corresponde a los migrantes sin identidad étnica, que no vuelven nunca a sus pueblos de origen y tampoco participan de las reuniones y fiestas de las asociaciones. El tercero, está formado por migrantes que oscilan entre la afirmación y la negación étnica, que vuelven a sus pueblos y participan algunas veces de sus reuniones y fiestas. El primer tercio –del que, personalmente, formo parte– es el universo potencial para la afirmación étnica nacional que sería la base de las autonomías quechua, aimara y amazónica. El segundo es un obstáculo. El tercero podría tener un fragmento rescatable.

¿Hay un pueblo quechua o hay diferentes pueblos quechuas? Esta es una pregunta muy importante que vale la pena plantear. Me inclino por creer junto con mi amigo Richard Chase Smith que parte del problema de la identidad étnica quechua es la existencia de varios pueblos quechuas diferentes, desde tiempos incas y a pesar de la lengua quechua y de la cercanía o distancia entre sus variaciones dialectales.

La soledad en la que se encuentran los pueblos indígenas es también un factor en contra. Encerrarse en posiciones duras de intransigencia nos aísla más. Consignas como «nada con los blancos o los mistis» son errores graves, fruto de la amargura y del odio, entendibles pero no justificables. Los proble-

251 Ver mi libro *La cultura quechua hoy*, Lima: Hueso Húmero Ediciones 1987, p 23.

252 La causa étnica local, generalizada en el país, corresponde al ayllu, comunidad, parcialidad, barrio o pueblo. Una causa étnica nacional correspondería a la identidad aimara o quechua como tal.

mas peruanos son muy complejos y su solución compromete al conjunto de peruanos y peruanas y no sólo a uno de sus fragmentos.

La ceguera de la clase política para no ver el problema cultural del país seguirá siendo una barrera para resolver el problema. Es pertinente señalar que es mayor la responsabilidad de los dirigentes que provienen de las canteras de la izquierda.

¿Qué hacer?

En la perspectiva de convertir la idea de las autonomías quechua, aimara y amazónica en un proyecto político, son numerosas las tareas:

1) Es necesario continuar el trabajo de desmontar la argumentación de la derecha sobre la supuesta inferioridad de los llamados indios y probar que los pueblos indígenas son parte del potencial humano que el Perú tiene para su futuro.
2) Hacer un esfuerzo sostenido para que el péndulo de la identidad de los pueblos indígenas, sobre todo de los quechuas, se oriente en lo posible hacia la afirmación y no se incline más hacia la negación. Convertir la identidad étnica local en una identidad étnica regional y nacional, siguiendo el ejemplo de los quichuas ecuatorianos, es fundamental. Los pueblos indígenas amazónicos han avanzado mucho en esa dirección. Cuando ellos defienden su identidad nacional como peruanos y su identidad étnica como aguarunas o huambisas o asháninkas, por ejemplo, están marcando el camino o abriendo el horizonte para los quechuas. Por su lado, los aimaras están muy cerca de tener una identidad étnica regional y nacional.
3) Ganar aliados para esta causa entre dirigentes y personas de clara vocación democrática, que no provienen de los pueblos indígenas pero ven con simpatía sus reivindicaciones como Javier Diez Canseco, Daniel Estrada y Juan Manuel Guillén. Paulina Arpasi, la congresista aimara puede ser una mujer clave para este proyecto. Los indígenas ecuatorianos tienen un recorrido más largo y aprendieron, no sin dolor, que los indígenas solos no pueden llegar al poder y menos gobernar su país. Al comienzo de su larga marcha, cuando era fundamental afirmarse étnicamente frente a la negación de los ecuatorianos del poder oficial, dijeron que su liberación sería obra exclusiva de ellos. Después, comprendieron que no. Sin el voto guayaquileño, en particular, y costeño, en general, no será posible una victoria del Movimiento Pacha Kutiq, brazo político de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE.
4) Convencer a las organizaciones indígenas, a sus centrales, AIDESEP, CONAP, a las federaciones de campesinos, a sus centrales, CCP, CNA, a las Asociaciones de migrantes como la Federación de Instituciones Pro-

vinciales de Ayacucho, FEDIPA, por ejemplo, y a los responsables de algunas ONG que para conseguir una reorganización del Estado y una redistribución del poder se requiere hacer política. Es cierto que a lo largo de la historia estas organizaciones han ido acumulando decepciones de la clase política y de los políticos que prometen y no cumplen. Si los propios pueblos indígenas no hacen la política que les interesa, los otros seguirán haciendo la de siempre.

5) Es urgente y necesario debatir sobre la necesidad de reorganizar el Estado y la sociedad y de redistribuir el poder político en todo tipo de foros. No sólo en los mundos político oficial y académicos sino, principalmente, en las asociaciones de migrantes, en los sindicatos, en las comunidades campesinas y nativas, con los estudiantes y en las organizaciones de residentes de los llamados pueblos jóvenes.

De un largo debate, de una participación directa de los pueblos indígenas, de un trabajo creativo, imaginativo depende que la idea de las autonomías quechua, aimara y amazónica se convierta en un proyecto político y, luego, en una realidad.

CAPÍTULO 15

PORVENIR DE LA CULTURA QUECHUA

Introducción

Escribir un libro como este sobre el futuro de una cultura supone una cierta osadía. Lo confortable en el mundo académico es no comprometerse y mirar la realidad de lejos. Se privilegia la posición del observador que guarda la prudente distancia de los hechos y de las personas implicadas. Se cree que hablar del futuro significa, en última instancia, adivinar. «Sólo Dios sabe lo que pasará en el futuro», es la conocida y fácil muletilla. La historia como concepto teórico es sinónimo de tiempo y este tiene tres momentos: presente, pasado y futuro. En el proceso de formación de las disciplinas sociales y reparto de tareas y tiempos, a la disciplina Historia suele corresponderle el pasado y al resto el presente. No hay disciplina del futuro y lo que pueda ocurrir queda como un espacio atribuido a los dioses, a adivinos y gitanos. Pero cada uno de los académicos tiene, sin duda, sus opiniones sobre los grandes temas políticos así como sobre las tendencias del futuro de la parte de la realidad a la que consagra su trabajo, reflexión e imaginación. Guardarlas, no soltar prendas, es un recurso del buen vivir para evitar dificultades**.** Si el historiador francés Marc Bloch hubiera preferido quedarse en silencio en su cátedra universitaria y no defender a su país frente a la ocupación alemana, no hubiera sido fusilado por los nazis. Viene a mi memoria un verso de Atahualpa Yupanki, el gran poeta argentino: «Pero si uno como Fierro [Martín Fierro]**/** por ahí se larga opinando/ el pobre se va acercando/ con las orejas alertas/ y el rico vicha [cierra] la puerta/ y se aleja reculando». Como ciudadanos tenemos ideas y opiniones; como intelectuales tenemos el deber de expresar con libertad lo que pensamos y sentimos. ¿Cómo ser neutrales si vemos que la cultura que queremos es objeto de una agresión de más de quinientos años? Al hablar del futuro de una cultura, el riesgo académico es equivocarse pero los errores son inevitables cuando se escribe también sobre el presente y el pasado. Acercarse a la verdad supone entre otras cosas hacer un buen trabajo de campo y examinar los hechos con agudo sentido teórico y crítico, sin renunciar al camino por donde el corazón nos lleva. Unificar ambos rumbos es todo un desafío.

La antropología y la historia comparten numerosos espacios, uno de ellos es la memoria; oral, para aquella; escrita, para la segunda. Cuando ambas siguen por sus propios rumbos el saber académico pierde; cuando se reúnen se enriquecen una a otra y su potencialidad de conocimiento se multiplica. En sus versiones escrita u oral, la memoria sirve para recordar y al mismo tiempo olvidar, para ensombrecer o iluminar los hechos porque recordamos

y tratamos de conocer el pasado siempre desde el presente, con preguntas e intereses específicos de nuestro tiempo. Los documentos escritos, debidamente confiables confirman o desmienten los relatos orales de personas que recuerdan lo que quieren y que a los ochenta años o más confunden lo que recuerdan con la realidad. Lamentablemente, el cotejo entre las dos memorias sólo es posible en un período corto de tiempo. El grueso del pasado es, en última instancia, sólo una suma de fragmentos.

Para entender mejor mi propuesta sobre el porvenir de la cultura quechua en Perú me parece útil volver sobre tres conceptos elaborados en el curso de mi investigación y presentados en el capítulo 13. El primero es el de cultura a plenitud en oposición al concepto cultura a medias, reducida o subalternizada por el poder de una cultura dominante, que es precisamente la cultura a plenitud. El segundo, es el concepto de «pueblo indígena» como sinónimo de cultura, que aparece en las prácticas de los diferentes movimientos políticos indígenas. En América Latina y en por lo menos dos tercios del mundo, la cultura occidental se desarrolla plenamente en cada una de las esferas de la vida; se impone a través de su tecnología, su economía y política, su «Dios cristiano único y verdadero», un reducido números de lenguas (inglés en primera línea, seguido por el castellano, el francés, el alemán e italiano), sus armas y su capacidad de inventar personajes en el cine, la televisión, tiras cómicas y video juegos, para ocupar el imaginario de sus niños y de los niños de todos los pueblos que tienen acceso a esos medios de comunicación[253]. Para las culturas sometidas al dominio e influencia de la cultura occidental a plenitud, les queda el difícil camino de su reproducción parcial en sólo algunas esferas de la vida: un espacio reducido de su economía fundado en valores de reciprocidad y redistribución; un saber agrícola y ganadero muy rico que sostiene la biodiversidad del mundo, a pesar de la agresión del capitalismo; una esfera espiritual clandestina y subterránea, con firmes creencias en la gratitud a la tierra, mares y ríos como fuentes reales de vida en oposición a los supuestos dones del Dios cristiano y un universo simbólico riquísimo fundado en la identificación de hombres y mujeres con la naturaleza, no separados y menos en oposición a ella.

La identificación entre cultura y pueblo indígena es una propuesta conceptual que brotó en los últimos 35 años gracias a las prácticas de organizaciones políticas indígenas surgidas para defenderse de la agresión capitalista. El concepto de cultura es un instrumento de identidad y de defensa tomado

253 Es cierto que dentro de la cultura occidental hay un espacio abierto a la libertad de creer y no creer, al derecho de ser ateos. Para ganar elecciones presidenciales en la política peruana es necesario ser creyente o solo agnóstico. En 1990, Vargas Llosa -hombre de izquierda en su juventud- se vio obligado a decir que era agnóstico para no perder el voto católico y cuando era inminente su derrota en la segunda vuelta ante Fujimori, sus aliados de la jerarquía católica sacaron la imagen del Señor de los Milagros en una procesión especial en Lima. Pese a ese apoyo aparentemente importante, perdió.

15. Mujer y vivienda en Paucartambo (Foto: Rodrigo Montoya Rojas).

en su acepción antropológica, y propuesto por elites intelectuales indígenas. Gracias a sus necesidades políticas se está produciendo un reencuentro extraordinariamente rico entre un segmento de la antropología y los pueblos indígenas. Es pertinente mencionar que desde el comienzo mismo de las luchas políticas indígenas, ha habido antropólogas y antropólogos comprometidos con la causa indígena, al mismo tiempo que la gran mayoría de colegas se mantiene distante de ese compromiso.

Las nociones de cultura quechua o cultura andina tienen un sello eminentemente académico, pero la de «pueblo indígena» es una categoría de identidad, de auto identificación de un pueblo que reivindica su cultura y su lengua como un modo de defenderse de la agresión de la cultura dominante y de buscar un porvenir propio y autónomo. Cuando en el seno de las Naciones Unidas los delegados indígenas exigieron que se hable de los derechos de los pueblos indígenas se planteó un problema conceptual y una diferencia sustantiva entre los gobiernos de algunos Estados y las organizaciones indígenas. Como todo el derecho occidental se funda en la noción de derecho individual, reconocer derechos colectivos de un pueblo significa un desafío jurídico de grandes proporciones. La «Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas», recientemente aprobada a pesar de la rotunda oposición de Estados Unidos, representa una gran victoria de estos pueblos. El debate sobre este problema tiene también otra dimensión intelectual: para Mario Vargas Llosa (1996) hablar de derechos colectivos significa tribalismo, precapitalismo y antimodernidad. Los conceptos que usamos para intentar explicar la realidad cambian con el tiempo y son objeto de controversias, disputas y luchas, mucho más importantes de lo que parecen.

Para responder a la pregunta sobre cuál es el porvenir de la cultura quechua en Perú, sugiero cuatro entradas espaciales. La primera corresponde a los ayllus de las tierras altas, allí donde el quechua se habla con menos cambios y donde se encuentran menos desagregados los componentes de su matriz cultural. La segunda es el bloque de pequeñas ciudades en la tierras altas y en los valles interandinos, allí donde se encuentran las ramificaciones significativas del Estado (capitales de provincias, jueces, subprefectos, gobernadores, alcaldes, puestos de la guardia civil y unidades de las fuerzas armadas). La tercera es Lima, el polo mayor de atracción de migrantes indígenas quechuas del país. Dos tercios de la población de Villa El Salvador en su primera generación provienen de los Andes, la Costa y la Amazonía, en ese orden. Finalmente, el cuarto es la sociedad norteamericana, punto del espacio donde se concentra el mayor poder de la cultura occidental en el mundo, de donde parten los modelos a seguir, la tecnología, la palabra del Dios cristiano en versión del Nuevo Testamento, los personajes de ficción de Walt Disney, las películas sobre buenos y malos, los «blue jeans», las zapatillas y el saber tecnológico que funda la era de la computación.

Desde ayllus y comunidades de las tierras altas

Es en las tierras altas, entre los 3600 y 4500 metros de altura, donde se encuentra el «ayllu», palabra y concepto clave de la cultura quechua, como sinónimo de familia o grupo de parientes. No se trata del viejo ayllu inca sino de una institución recreada, en parte, en función de los intereses del imperio colonial español. Desde 1569, las «reducciones de indios» del Virrey Toledo fueron el punto de partida: de las «tierras del común» derivan las palabras «comunidad», «comunero», «comunario». Los quechuas monolingües que quedan hablan de sus ayllus, los campesinos que perdieron el quechua en las tierras bajas de los valles solo se refieren a sus comunidades. En los ayllus agrícolas y ganaderos (pastores de puna) se encuentran relativamente completos los saberes sobre agricultura y ganadería, las relaciones de reciprocidad entre los segmentos altos y bajos del espacio vertical, el universo mítico de la relación entre los runas (nosotros los seres humanos) con la naturaleza y los Apus o cerros-padres-montaña. Hasta allí llega algo del comercio mercantil y capitalista. Las haciendas productoras de ganado ovino y camélidos sudamericanos (llamas, alpacas) dejaron su honda huella en cerca de cuatro siglos, hasta que las luchas por la tierra y las reformas agrarias entre 1957 y 1975 liquidaron la existencia de aquellos señores de horca y cuchillo. La Iglesia Católica subió hasta las alturas, clavó cruces en todos los cerros-guacas (lugares sagrados) construyó templos y capillas pero no pudo acabar con las creencias en los Apus como hubieran querido y quieren sus extirpadores de idolatrías antiguos y modernos. Las escuelas sí llegaron, se instalaron y se multiplican: una simple y pequeña de dos años de primaria, luego otras de primaria completa y colegios secundarios mixtos en algunos puntos precisos.

Antes que la escuela llegó la radio a las tierras altas, el instrumento mágico de comunicación a través de la palabra y la música. La televisión aparece ya, pero muy débilmente aún. Oír radio, donde todavía no hay luz permanente supone gastar dinero en baterías y esta es una buena razón para que la radio se oiga menos y no tenga una influencia decisiva como ocurre en las tierras bajas. La radio difunde la música que los dueños de la radio quieren como condición para ganar más dinero o que quienes alquilan las horas de programa quieren difundir para estar a tono con los tiempos y ser considerados como modernos o más modernos que otros. Los waynos urbanos son mas importantes que la música de los ayllus y la música llamada moderna (chicha, cumbia andina o tecno) es más importante que los waynos. A través de la radio los pobladores de las tierras altas se dan cuenta de que lo suyo es lo ultimo, lo de menos importancia.

Hasta las tierras altas están llegando ya los predicadores de la «palabra de Dios» y el Nuevo Testamento, disputándole a la Iglesia Católica y a los Apus el consuelo y la esperanza de los habitantes quechuas de los Andes, como ocurre en Villa El Salvador, todos los conos y pueblos jóvenes de Lima, y en todas

partes en Perú. Los términos del mensaje se parecen mucho a los usados por los extirpadores de idolatrías de los siglos XVI y XVII. Sólo habría un Dios único y verdadero, no hay religiones ni dioses andinos quechuas aimaras o amazónicos, solo diablos o demonios; las costumbres de los llamados indios deben cambiar para que se vuelvan modernos. Los nuevos predicadores tienen una novedad importante: la comunidad no serviría, la tradición de los santos y santas sería inútil o pura idolatría; la salvación estaría asegurada si los runas abandonan sus comunidades, renuncian a creer en los santos y santas, si renuncian para siempre a los vicios de beber alcohol, y si olvidan los ritos a sus «falsos ídolos». En tiempos de pobreza y de violencia, vale la pena encontrar consuelo en otras personas con ideas diferentes y conservar la esperanza, aun cambiando de dioses. Pero no se trata sólo de consuelo y esperanza: al centrar su atención en individualizar y descolectivizar la vida, los viejos ayllus son atacados en uno de sus centros claves de reproducción.

Los pueblos andinos tienen recursos para defenderse, la memoria colectiva pesa, los sacerdotes quechuas como encargados de guardar esa memoria cumplen con el encargo recibido de sus ayllus. La fiesta, el canto, la música y el placer vienen de lejos, de tiempos incas y aún preincas, no se confunden con la Iglesia Católica, blanco principal de las sectas protestantes. Dejar de beber y gozar de una fiesta es una decisión individual que no debe ser tomada como definitiva. En la Amazonía ya es visible el regreso de los arrepentidos conversos a los placeres mundanos de la vida.

El crecimiento sostenido de la población desde 1940 tocó también las tierras altas, a pesar de los conocidos problemas de mortalidad y se convierte en un factor que contribuye a explicar la pobreza y expulsión de parte de la juventud para buscar horizontes fuera, sobre todo en la Costa y, particularmente, en Lima.

A pesar de todos los problemas, los ayllus y comunidades de tierras altas constituyen la reserva de quechua hablantes todavía plenos y quechuas hablantes migrantes de primera generación.

Desde comunidades, pueblos, anexos y caseríos de tierras bajas

Este grupo de poblaciones es, seguramente, el más numeroso de la cultura quechua en los Andes peruanos. Corresponde a pisos ecológicos situados entre 2500 y 3400 metros de altura, donde están los espacios de frutas, legumbres, maíz y diversos tubérculos como papa, oca, mashua, olluco, otros cereales como el trigo y la cebada. Allí están las comunidades con agricultura de riego en las partes bajas y planas, y con agricultura sólo de temporada en las faldas de los cerros, y se encuentra la pequeña ganadería familiar de bovinos y ovinos. La unidad familiar más representativa comparte algunas parcelas de cultivo, la pequeña crianza de animales, el trabajo eventual en las capitales

de provincia, el trabajo estacional por periodos cortos en los valles, ciudades de la Costa y, sobre todo, Lima; y el complemento con algunos ingresos en dinero o en productos que envían los familiares cercanos desde Lima y la Costa en general. El intercambio de reciprocidad funciona también en el otro sentido: encomiendas de productos alimenticios desde los Andes. El rubro decisivo es la intensidad de la emigración, la salida de centenares de miles de personas de modo prácticamente definitivo a la Costa, y Lima.

Parte de ese contingente está dentro de los dos tercios de migrantes andinos que viven en Villa El Salvador. El exceso de población, la falta de trabajo, la pobreza y, para pocos, la posibilidad de seguir estudios superiores, obligan a salir y, al mismo tiempo, a no volver. Los censos en el país sirven cada vez menos y nos dicen poco o nada de estos flujos de salida y regreso. Pero la realidad esta ahí, visible y en parte contable. En la comunidad de Pacaraos, situada en tierras altas de la provincia de Huaral, departamento de Lima, castellano-hablantes con una minoría de bilingües castellano-quechua, conté —en 2003— las casas cerradas con candados enmohecidos que pertenecen a migrantes que se fueron y vuelven a veces en días de fiestas patronales. La proporción es significativa: 50%. En la comunidad quechua de Rantay, anexo del distrito de Anchonga, provincia de Angaraes, departamento de Huancavelica, en junio de 2006, la proporción de casas cerradas es de 60%.

Las capitales de provincia de este segundo bloque, a pesar de la fortísima emigración de sus pobladores han crecido debido al flujo de inmigrantes que reciben en los sectores educación, comercio y servicios. Familias de indígenas y/o campesinos quechuas en ciudades como Puquio (Ayacucho), Andahuaylas (Apurímac) o Lircay (Huancavelica) han dejado de vivir en el campo con el clásico patrón andino de vivienda dispersa para trasladarse a las ciudades, desde tres o diez kilómetros de distancia. Desde mediados del siglo anterior, la educación de los hijos ha sido una de las razones principales. Beneficiarse con los servicios de agua potable y luz, es otra razón. También, cambiar el modo de vida siguiendo el ejemplo occidental para ser más modernos. Muchas de estas familias alquilan sus casas luego de haberse ido a Lima o las dejan al cuidado de familiares. Otras, las venden.

Es en provincias y capitales de provincias de este bloque donde se producen los cambios más importantes que ponen en peligro la reproducción misma de la cultura quechua.

Jose María Arguedas comienza su novela *Yawar fiesta*, sobre Puquio, diciendo:

> Entre alfalfares, chacras de trigo, de habas y cebada, sobre una loma desigual, está el pueblo.
>
> Desde el abra de Sillanayok' se ven tres riachuelos que corren, acercándose poco a poco, a medida que van llegando a la quebrada del río grande. Los riachuelos bajan de las punas corriendo por un cauce brusco, pero se tienden después en

una pampa desigual donde hay una lagunita; termina la pampa y el cauce de los ríos se quiebra otra vez y el agua va saltando de catarata en catarata hasta llegar al fondo de la quebrada.

El pueblo se ve grande, sobre el cerro, siguiendo la lomada; los techos de teja suben desde la orilla de un riachuelo, donde crecen algunos eucaliptos hasta la cumbre; en la cumbre se acaban, porque en el filo de la lomada está el jirón Bolívar donde viven los vecinos principales, y allí los techos son blancos, de calamina. En las faldas del cerro, casi sin calles, entre chacras de cebada, con grandes corrales y patios donde se levantan yaretas y molles frondoso, las casas de los comuneros, los ayllus de Puquio, se ven como pueblo indio. Pueblo indio, sobre la lomada, junto un riachuelo.

Desde el abra de Sillanayok' se ven tres ayllus: Pichk'achuri, K'ayau, Chaupi. –¡Pueblo indio!– dicen los viajeros cuando llegan a esta cumbre y divisan Puquio. Unos hablan con desprecio; tiritan de frío en la cumbre los costeños, y hablan: –¡Pueblo indio! (Arguedas, *Yawar fiesta*. 1983, *Obras completas*, tomo II: 71)

Arguedas escribió la novela *Yawar fiesta* con la memoria fresca de Puquio donde vivió entre 1914 y 1930, entrando y saliendo, siguiendo a su padre para estudiar secundaria porque en Puquio no había colegio alguno, salvo una escuela de primaria. Entonces, el 90 % de la población era monolingüe quechua y sólo un 10 % castellano hablante y/o bilingüe castellano quechua. Cuando yo estudié cinco años de primaria y tres de secundaria en Puquio, entre 1949 y 1957, el monolingüismo quechua había descendido alrededor del 60%[254]. Hoy, en 2007, la situación ha cambiado sustantivamente: 30% de la población es monolingüe en castellano, 60 % bilingüe castellano quechua y sólo 10% seguiría siendo monolingüe. Una conclusión es inevitable: gana el castellano y pierde el quechua.

La oferta escolar tiene todas las carencias, sobre todo profesores mal formados, improvisados e inadecuados para un medio de culturas distintas. A pesar de todos los problemas, las y los profesores son todos portadores del mito contemporáneo de la escuela: porque si los llamados indios no saben leer ni escribir serían ciegos, vivirían en el mundo de la oscuridad mientras que en las ciudades se viviría en el mundo de la luz. Para pasar del mundo de la noche-oscuridad al de la luz-día solo se requiere despertar y hacerlo es posible yendo a la escuela donde se abren los ojos aprendiendo a leer y a escribir[255]. Con este mito contemporáneo el quechua como lengua pasó a ser

254 El primer colegio secundario de Puquio fue creado en 1946. Hoy, en 2010, hay en Puquio seis escuelas públicas de primaria, cuatro colegios públicos de secundaria y un Instituto superior tecnológico, igualmente público; además, tres escuelas particulares de primaria y un centro particular de primaria y secundaria. (Información gentilmente ofrecida por la profesora Laura Montoya Valenzuela).

255 Presenté este Mito contemporáneo de la escuela en mi libro *Capitalismo y no capitalismo en el Perú* (Montoya 1980).

considerado como parte del mundo de la oscuridad. En este punto preciso comenzó un proceso de cambio muy grave en los últimos 30 o 40 años. El bilingüismo apareció también en las tierras altas y el monolingüismo empezó lo que podría llamarse una caída libre [256]. El castellano se filtra por todas partes porque es la lengua oficial, de poder, de prestigio, lengua que los indígenas deben aprender, sobre todo para defenderse. Aun en la Educación Bilingüe Intercultural, EBI, con la mejor buena voluntad de conservar la lengua quechua se producen serios problemas. En una escuela EBI de Puno, la profesora pide a los niños hablándoles en quechua que escriban el numero 18. Ella hace lo mismo en la pizarra. Les dice que escriban primero el «unu» y luego el «uchu», leyendo los números en castellano en vez de decir huq y pusaq, uno y ocho, en quechua. Al decir «unu» y «uchu», la profesora esta leyendo los números con la pronunciación del quechua, en la que «u» es igual a «o» y «e» es igual a «i». Las palabras unu y uchu en quechua quieren decir agua y ají. Los niños escuchan «escriban el agua y el ají», no el 1 y el 8. La confusión y el desamparo en los niños resultan inevitables. Son varios los problemas: lamentable ausencia de profesores del castellano como segunda lengua con pleno dominio del castellano, preparación deficiente de profesores bilingües que hablan bien el quechua y mal el castellano, y que —además— tratan de aparentar saber bien el castellano. Se equivocan los responsables de la EBI en el Ministerio de Educación y los funcionarios del Banco Mundial al suponer que se pueden formar maestros bilingües en un mes o dos. Cierro el punto señalando que cuando los padres de familia constatan que sus hijos no están aprendiendo el castellano como debieran, cuestionan la educación bilingüe que ellas y ellos reciben. Tienen toda la razón.

Hay otro hecho fundamental: comienza a aparecer en el horizonte una generación de niños, hijos de campesinos quechuas, cuya lengua materna pasa a ser el castellano. Por esa vía, la desaparición del quechua podría ser inevitable. Dicho de otro modo, si el fondo de reserva de quechua hablantes se pierde en la parte más poblada de los Andes sólo quedaría el núcleo de esa misma reserva en las tierras altas, y como demográficamente ese núcleo es muy pequeño, la suerte del quechua podría estar echada y el lingüista Rodolfo Cerrón Palomino podría tener razón cuando afirmó que hacia el año 2050 el quechua podría haber desaparecido**.**

De las familias «ricas» descritas por Arguedas en la novela, sólo queda el recuerdo y una que otra presencia como una especie de sombra del pasado. Las pequeñas fortunas de terratenientes ganaderos descritas y analizadas en mi libro *Capitalismo y no capitalismo en el Perú* (Montoya 1980) se agotaron

256 En mi libro *Por una educación bilingüe para el Perú: reflexiones sobre cultura y socialismo* (Montoya, 1990) examiné las tendencias del monolingüismo y el bilingüismo. 17 años después las tendencias siguen siendo las mismas con un cambio importante: la velocidad de la caída libre del monolingüismo es mayor.

porque no tuvieron ninguna fuerza empresarial capaz de resistir lo que el viejo refrán sostiene: «Abuelo rico, hijo botarate, nieto mendigo». Muchos nietos de los antiguos señores viven hoy en Lima, Ica o Nasca como simple personas pobres de la ciudad aunque no han perdido los gestos y aires del viejo esplendor de los abuelos. La reforma agraria de 1969 dio el último golpe a ese pequeño segmento de la clase de terratenientes serviles que hoy ha desaparecido. Muchas de las casas de esas antiguas familias han sido vendidas a prósperos comerciantes venidos principalmente de Puno. Otras han sido divididas y tugurizadas; una que otra se derruyó por completo con la fuerza del tiempo y el olvido. Hijos de antiguos quechuas monolingües son profesionales egresados de universidades e institutos tecnológicos superiores; sobre todo profesores y abogados. Otros siguen en la pequeña agricultura y ganadería, con el agregado de contar con una pequeña tienda de comercio o un puesto en el mercado o en las calles. Otros son ayudantes en talleres de servicios mecánicos dada la importancia de Puquio en la ruta Lima-Cusco.

Con el crecimiento del Estado, a pesar de su debilidad estructural en los Andes, la Amazonía y en los pueblos pequeños de la Costa, las ciudades andinas capitales de provincia sufren una gran transformación. En primer lugar, la llegada de la Guardia Civil es decisiva para romper el orden quechua y reforzar el orden impuesto por el poder colonial desde tiempos virreinales. La noción de orden que los guardias civiles y el ejército tienen corresponde al ideal de un Estado nación con un territorio, una nación, una lengua, una religión, un dios único y verdadero y una lengua, el castellano. Ese orden no fue discutido, negociado o acordado con nadie. No se trata de un contrato social democrático sino, simplemente de una imposición arbitraria, totalitaria de una cultura sobre las otras. Hay en Perú cincuenta lenguas, diez culturas, numerosos dioses. Nadie les dijo a los policías del siglo XIX o de 2007 que Perú es lo que es y no lo que las clases dominantes quieren que sea. Desde este punto de vista la Guardia Civil es una fuerza de ocupación cuya función principal es garantizar el orden impuesto sobre y contra los pueblos indígenas. El servicio militar obligatorio en el ejército para cazar indios y llevarlos a la fuerza a servir a la patria, fue un ejemplo elocuente. Antes de la llegada de los policías, los pueblos andinos tenían dos órdenes diferentes: uno, perteneciente al universo de señores de la tierra, cada uno de ellos con «sus indios» y el otro, el de los ayllus con sus alcaldes con la enorme responsabilidad de administrar el agua de riego para que cada quien reciba el agua que sus cultivos necesitan, vigilar que nadie robe, que los acuerdos dominicales de los ayllus se cumplan, que los enfermos sean atendidos, que los forasteros en problemas de paso por el ayllu reciban ayuda, que todos estén advertidos en noches de heladas para hacer fogatas en los cultivos y tratar de neutralizar las caídas bruscas de temperatura, ayudar a todos los miembros de los ayllus encargados de asumir las fiestas religiosas, etc. El sistema de varas estaba y sigue fundado aún en la vocación de servicio, en un compromiso de trabajo

gratuito de un año, dentro de un sistema rotativo y periódico en el cual nadie tiene la condición permanente de autoridad, nadie recibe un sueldo o pago alguno; en consecuencia, la posibilidad estructural del abuso de autoridad como en los sistemas llamados democráticos está excluida. La recompensa por los servicios prestados es el prestigio que se gana y la alegría mayor de ser Alcalde Vara luego de cuatro o cinco años de servicios a lo largo de la vida adulta. Con el nacimiento de la república de criollos sin y contra los llamados indios, las autoridades indígenas fueron inmediatamente sometidas a los subprefectos y gobernadores en condiciones de servidumbre. Entre1950 y 1960 he visto a las varayoqs, autoridades indígenas, servir al subprefecto y al gobernador semanalmente, por turnos de cuatro, uno por cada ayllu. Esa carga de trabajo adicional no remunerada de servicio personal para un «misti» fue sin duda una razón para que los propios comuneros de los ayllus decidieran no ser más autoridades varas. La Guardia Civil sirvió para proteger a los hacendados, medianos y pequeños gamonales, hasta que las luchas por la tierra y las reformas agrarias acabaron con ellos.

Otro elemento importante de la cultura quechua en Puquio sufre el mismo proceso del quechua. Me refiero a la fiesta del agua, que ha sido y sigue siendo aún la fiesta indígena más importante de los cuatro ayllus y/o comunidades de Puquio. Arguedas la vio en todo su esplendor entre los años 1920 y 1930, la estudió en 1955 —en su célebre trabajo de campo junto con Josafat Roel Pineda y el sociólogo francés Francois Bourricaud—. El informe etnográfico aparece en su texto «Puquio una cultura en proceso de cambio» (Arguedas, 1964). Lamentablemente, la filmación de esa fiesta hecha por encargo de Arguedas, que vi en 1963, se ha perdido. Si apareciera, sería un documento precioso para observar los cambios producidos[257]. Ya sabemos que en materia de culturas el cambio es inherente a sus estructuras. En el caso de esta fiesta del agua, cada generación recibe de la anterior una versión de lo que se supone fue «la tradición», pero esa tradición es releída y reinterpretada a partir de la realidad presente. Puedo ofrecer un ejemplo especifico: antes de que los niños quechuas de los ayllus de Puquio fueran a las escuelas, (de 1950 en adelante), la fiesta del agua incluía un segmento muy importante: «el ayla» o danza ritual de solteras y solteros en la orillas de la acequia con el agua que baja de los nevados. Era el momento de amor y libertad de solteros y solteras. Durante todo el año las chicas solteras tejían una manta para ofrecerla a un soltero de su preferencia, precisamente en el «Ayla». Se trataba simplemente,

257 En 1975, estudié esa fiesta y el equipo de investigación antropológica de San Marcos, con la contribución valiosa de los estudiantes brasileños Maria José Silveira y Felipe Lindoso, logró producir un film en 16 milímetros, de 22 minutos, cuya copia en DVD está ahora, felizmente salvada. Ese video, el material reunido en 1975 y en mis visitas posteriores, así como el video «Encuentro ritual: danza de tijeras en Huacaña», dirigido por Ana Uriarte, producido por TV Cultura, con mi participación como antropólogo, son insumos para un libro posterior sobre la Fiesta del Agua.

de una confesión de amor y de una voluntad de entrega. Después de esa danza ritual las parejas formadas se perdían para disfrutar de su amor, con plena autorización de los padres, quienes en su momento disfrutaron de la misma fiesta. Arguedas describe ese extraordinario momento de la fiesta en su cuento «Ayla», parte del libro *Amor mundo* (Arguedas 1967). En la fiesta del agua de 1975 ya no hubo este segmento de la antigua fiesta del agua porque en las escuelas y colegios les dijeron a los jóvenes que esos amoríos libres eran costumbres de bárbaros y salvajes. Lo que la Iglesia Católica no pudo conseguir antes, fue logrado por la fuerza del mito contemporáneo de la escuela, parte del proyecto civilizador de la cultura occidental. Pero Felipe Huamán —mi amigo y compañero de dos años de escuela primaria— y su esposa Rufina Marcatinco, mayordomos o «Cequia alcaldes», encargados por el ayllu de CCollana para organizarla, habían preparado una sorpresa: la danza del Ayla fue ofrecida como un momento de la fiesta, como una representación teatral bailada, que todos recordaban muy bien y que sigue en la memoria a través de su música y sus versos de amor[258]. En el video que el equipo de investigación antropológica de San Marcos filmó, aparecen pasajes de esa danza.

Desde Lima

Tal vez un 50 por ciento de la población de Lima es de migrantes indígenas andinos, costeños y amazónicos. Hubo indígenas quechuas en Lima desde su fundación y esa población junto con los negros fueron componentes esenciales de la ciudad. En los primeros cincuenta años del siglo XX la migración andina a Lima fue sobre todo de las llamadas capas altas y medias; es decir, hijos de las familias con más recursos que fueron enviados a Lima a estudiar primaria, secundaria y alguna carrera profesional. Algunas familias tenían una casa en Lima, en barrios medios, como Breña. Otros casos corresponden a familias de menos recursos que enviaban a sus hijos a estudiar viviendo en pensiones, trabajando y estudiando. Siguieron después los primeros migrantes llegados a trabajar y no a estudiar. Recién en 1956 llegó a Lima y a San Marcos el primer estudiante quechua egresado del colegio Manuel Prado de Puquio para estudiar Derecho, sin recursos económicos propios, y obligado a trabajar y estudiar. Fue recibido con burlas racistas por los estudiantes de la Asociación Universitaria Lucanas, hijos e hijas de las familias llamadas decentes. Se trataba de una nueva versión de aquella historia contada por Ar-

258 El ayla es parte de la tradición musical puquiana indígena y mestiza. La cantan intérpretes como Manuelcha Prado, Edwin Montoya, Wilfredo Calle, por ejemplo. Roberto Wangeman acaba de presentar el precioso CD «Fiesta de al Agua en los Ayllus de Puquio» con nueve piezas de música sobre la Ofrenda, El Angosay y la Sequia. En mi archivo personal, tengo también muchas horas grabadas de música y versos de la Fiesta del Agua y varios aylas.

guedas en su novela *Todas las sangres* (Arguedas, 1964): el estudiante indígena Rendón Willka, a los veinte años va a la escuela y recibe la burla de los hijos de los gamonales de San Juan de Lucanas.

La aparición de Villa El Salvador en 1971 coincide con el gran contingente de migrantes andinos salidos de las comunidades campesinas, de los ayllus indígenas, con el simple propósito de trabajar en lo que sea, sin calificación para trabajos urbanos. Los hermanos mayores ayudan a que los hermanos menores lleguen a Lima; luego traen a los padres, reunifican las familias. El resultado es muy simple: Lima se llena de migrantes andinos y los pueblos andinos y los viejos ayllus se despueblan. Los migrantes andinos en Lima comienzan un largo peregrinaje por «los mil oficios» para poder sobrevivir y, como consecuencia de su firme decisión de no volver a sus pueblos, ocupan tierras urbanas, cerros en los bordes de la ciudad y, finalmente, pueblan los cerros y arenales en los llamados conos de Lima, e inician un complejo proceso de cambio cultural en dos dimensiones precisas. De un lado, adoptan el castellano como lengua principal, aprenden los oficios que pueden, se visten de otro modo, y tratan de «modernizarse» oyendo diferentes tipos de música, aprendiendo a bailar la cumbia andina, la salsa. Del otro, su saber quechua en materia de agricultura y ganadería, y su universo simbólico sobre las relaciones con la naturaleza quedan bloqueados, sin uso, como una especie de archivo en reserva dentro del disco duro. El cambio brusco produce un enorme sufrimiento: crece la nostalgia por la tierra lejana, por la familia que quedó y no puede venir; surgen dolores nuevos por frustraciones en los mil oficios, amores interculturales sin buen destino, agobio por la pobreza, la alimentación tan pobre y la imposibilidad de resolver bien los problemas de salud, por ejemplo. El consuelo está en las pequeñas asociaciones de migrantes, de gentes como uno, de iguales o pares; no allí donde las personas de apellidos supuestamente decentes marginan del mismo modo que lo hacían en Puquio o en sus comunidades. Allí se canta y baila, se recuerda la tierra, se llora, con esa facilidad extraordinaria que los migrantes andinos tenemos para llorar. Pero estas pequeñas asociaciones no tienen toda la fuerza suficiente para ofrecer un sostén psicológico y afectivo a todos los que salieron. Por lo menos un tercio de los migrantes no vuelve a su tierra, tal vez porque a nadie le gusta volver al lugar donde sufrió mucho. La vergüenza por ser lo que no se quiere ser produce amargura, rencor y ganas de renunciar a todo. Hablar quechua en Lima, una ciudad tan racista, es una especie de estigma. Pocos tienen la fuerza suficiente para no sentir vergüenza. Es en la celebración de las fiestas donde los orgullos locales se expresan con libertad aunque después tengan que esconderse por eso de la ambigüedad como única alternativa cuando no se tienen bases afectivas y recursos suficientemente sólidos para dejar la condición de pobres, los mil oficios y estar «pateando latas» como sinónimo de perder miles de horas en las calles buscando un «cachuelo», un trabajito cualquiera, siempre corto, bienvenido para el pan del día.

En otras tierras, se corre el riesgo de amores interculturales con escasa fortuna o se tiene la suerte de encontrar pareja con alguien de la misma tierra, la misma zona o región. Vienen los hijos y dos necesidades mayores: buscar un techo propio y una escuela para los chicos. Entonces la opción de quedarse en Lima es tomada, sin pensar dos veces. Por caminos interculturales o de una cultura propia compartida, los niños hablarán castellano. Si una mujer quechua llegada de las provincias altas del Cusco se casa con un migrante de Cañete, el quechua de la mamá queda de lado, y el castellano del papá será la lengua de los niños. No se trata de una alternativa con dos opciones, se trata únicamente de la imposición del castellano como lengua para los hijos y nada más. La mamá tratará de hablar bien el castellano para no defraudar a sus hijos. Si los padres hablan quechua, optan también por el castellano para que sus hijos no sufran lo que ellos sufrieron y sufren por ser migrantes andinos. En la escuela, el castellano es la lengua oficial. La posibilidad de una Educación Bilingüe Intercultural es pequeña para probablemente el cinco por ciento de los niños indígenas del país. El resultado de esta coexistencia desigual de lenguas y culturas es muy simple: gana el castellano y pierde el quechua. De la cópula amorosa de una pareja de culturas A y B no surge una cultura C, una cultura hija distinta a la de los padres. Ocurre simplemente que una, la cultura occidental criolla, se impone sobre la otra. No surge ninguna cultura mestiza, esa ilusión óptica derivada de creer que lo que ocurre en la biología se repite en la esfera de la cultura.

El paso siguiente es muy simple: un conflicto inevitable de generaciones porque los padres, los hijos y, luego, los nietos, viven en mundos separados. Los hijos no entienden las lenguas de los padres y no están en condiciones objetivas de compartir con ellos su canto, su universo simbólico. El de los padres está lleno de cerros, ríos, nubes, lluvias, nevadas, cielos estrellados, lunas que alumbran como soles, animales, pájaros, cuentos, leyendas, mitos, magia de cerros que se hablan y enamoran, de cascadas que cantan y enseñan música a los violinistas de los danzantes de tijeras, de sirenas en los ríos, de patos reales de grande alturas, de secretos bien guardados para que las chicas no vayan solas a los manantiales por eso del mal de la tierra. El de Villa El Salvador es otro mundo para los chicos en el que la naturaleza casi no existe y se reduce al arenal, al mar distante a pesar de estar tan cerca, y a la lluvia del amanecer que duele cuando la casa todavía tiene techos de cartón o plástico. La vida gira en función de las discotecas, la televisión, los partidos de fútbol, la suerte de Alianza Lima, Universitario o Cristal, la radio con el rock, el reggaetón y su versión bailada (el perreo), la salsa y algo de cumbia andina y tecno. Los dos mundos de padres e hijos se tocan, se cruzan, se separan, parecen incompatibles. Dentro de esa complejidad no es fácil vivir.

En Lima las tradiciones se recrean e inventan inmediatamente por mediación individual y o parcialmente colectiva. Una fiesta de una semana en los Andes se reduce a una víspera y un día central en un fin de semana. El Capítulo 7 de este libro muestra detalles de este proceso. La música se trans-

forma, se moderniza —esta es la palabra para designar el cambio en tiempos de dominación capitalista—; el antiguo diálogo entre compositores anónimos de canciones y la naturaleza se interrumpe y bloquea. No hay en Lima cielo estrellado, mil matices de verde, ríos, lluvias, tempestades, heladas, ni variedad de pájaros y animales cuyas formas de vida conocemos muy bien y sirven para expresar por analogía lo que queremos. La riqueza de la metáfora se pierde. El Río Rímac no es un río en el sentido andino del término. Lo fue en otro tiempo, ahora es un basural y agua sucia que se pierde en el mar. ¿Hasta cuándo?[259] Su canto ya no se oye porque tal vez se perdió. El cielo panza de burro de Lima parece feo y horrible, pero guarda una belleza escondida que poetas como Sebastián Salazar Bondy supieron ver:

> Dejo mi sombra,
> una afilada aguja que hiere la calle
> y con tristes ojos examina los muros,
> las ventanas de reja donde hubo incapaces amores,
> el cielo sin cielo de mi ciudad. (Testamento Ológrafo).

Desde los arenales y con la pobreza mordiendo todo el tiempo parece difícil ver esa belleza.

Vivir y crecer con la naturaleza reducida a casi cero abre un universo distinto, plenamente distinto al universo en el que crecieron los padres. No hay cantores y compositores en quechua para contar historias sobre lo que les ocurre en los arenales de Villa El Salvador o en los últimos cerros poblados en San Juan de Lurigancho. Para hablar de Lima en términos distintos a los que exige el síndrome de la ausencia, del bien perdido y de la soledad en tierras y casas ajenas, se requiere de un estado de ánimo y una relación que los migrantes andinos no tienen. Sí aparece en parte de sus hijos, que se expresan en castellano y en ritmos nuevos como la cumbia andina para hablar de arenales, de esteras y casuarinas, de juegos de luces y sombras, de algunos privilegios y exclusiones como en la canción «Casuarinas y esterinas», presentada y comentada también en el Capítulo 7.

Los hijos de migrantes en Lima, no aprenden el quechua. El castellano se impone de modo casi natural, sin conflicto ni lucha. Aprenden, sí, palabras sueltas que oyen a sus padres y abuelos. En la escuela y en el barrio, con los patas de la esquina, aprenden muy bien el castellano, con la jerga del tiempo en el que les toca vivir. En brevísimo tiempo aparece una contradicción severa: pobreza del castellano de los padres, agravada en caso de los abuelos, y

259 Los propios migrantes andinos contribuyen con la fealdad de Lima tirando la basura a orillas del río, siguiendo el ejemplo de los limeños. Las frases limeños limpios-andinos sucios, carecen totalmente de sentido. Desde carros de lujo y poderosas camionetas 4 x 4 se arrojan en las calles de Lima botellas, bolsas de plástico y papeles higiénicos sucios.

claro dominio de esa lengua en los hijos. La diferencia es enrostrada por los hijos a los padres y abuelos como un estigma. Rosita, una joven nacida en Villa El Salvador «serranea» a sus padres:

> Eso fue desde que empezó a estudiar, ahora Rosita está cada vez peor, nos insulta: burros ignorantes, pobres tristes ambulantes. Serrana, le dice a mi mamá; nos serranea como si ella no fuera hija de serrana. Ella es más serrana porque mi papá es de Cusco, y mi mamá es de Apurímac, ella nos menosprecia bien feo. Así es mi hermanita, no sé que será, nos da pena, porque no era así….
>
> Dice Rosita que yo solo paro con serranos, que a mi me gustan los serranos, y que soy una pobre ambulante. Yo soy ambulante pero con mi conciencia bien limpia, le digo, y gano con mi trabajo. Yo no soy como tus amiguitas escuchando cochinadas allí, esas canciones que ella canta. Yo la paro molestando por sus canciones. ¡Ay! mira la revolucionaria, le digo. Un día, me agarró de cólera y le dije ¡calla terrorista! Para qué le dije, y se me enfrentó. ¿A mí, terrorista? Hace tiempo que hubiera sido, me dijo. Eres pues, porque capaz está metida en esas cochinadas, piensa, porque si estás metida en eso te están utilizando, le digo, porque los utilizan, les lavan la mente. Ella dice: pues moriré pues, todos vamos a morir. Así dice. Le digo: te van a utilizar y después te van a matar como a un perro. Calla loca, me dice. No se habla con mi mamá, duerme, vive y come allí, pero mi mamá le da comida y dice no quiero, la deja. No es capaz de ir a ayudar a mi mamá. Yo estoy sola más por apoyar a mi mamá. ¿Quién le va apoyar? Ella, la Rosita, no es capaz de darle la mano, cuando no tiene plata recién está dando vuelta, pero cuando tiene, no le interesa nada. Ella trabaja y ayuda a una señora vendiendo comida en la calle. (Entrevista de Rodrigo Montoya con Julia Bonifaz en Villa El Salvador, abril de 2005).

«Serranear» —verbo que nunca había yo oído hasta esa entrevista, que deriva de la palabra sierra, sinónimos de tierras altas— quiere decir insultar y acusar a una persona por ser serrana; es decir andina. La base de esta acusación es hablar mal el castellano. La culpa de eso la tendría el quechua por los motes o confusiones de la i con la e y de la o con la u. Se asocia también la condición de «serrana» a una persona con rasgos biológicos andinos y que viste polleras, ojotas y sombreros. Esta es una de las formas de aparición del racismo peruano.

Aprender a vivir en una gran ciudad es el primer gran desafío para los migrantes andinos. La experiencia anterior en las pequeñas ciudades como Andahuaylas o Puquio, puede ser de alguna utilidad, pero claramente insuficiente en una ciudad de 8 millones de habitantes, una inmensidad urbana nunca imaginada, con grandes avenidas de cuatro pistas, semáforos, puentes, con reglas formales que pocos cumplen. Lo primero que los andinos debemos hacer es marcar una pared en una esquina para saber de dónde partimos y adónde debemos volver. Máximo Damián Huamaní, violinista quechua de San Diego de Ishua —Valle de Sondondo, tierra de Guaman Poma de Ayala, en la provincia de Lucanas— contó que en su primera semana en Lima en-

fermó de la garganta porque saludaba a todas las personas que veía en las calles, siguiendo la tradición impuesta en los Andes por los terratenientes. Lo segundo, es aprender a cruzar las calles y pistas, prueba durísima[260]. Tercero, encontrar un trabajo cualquiera y aprender, haciendo, con las manos, sin preguntar, salvo en casos extremos. Después, con un castellano más o menos entendible, los migrantes aprenden una gran lección: ser «moscas», rápidos, vivos, criollos, como los limeños, usar las palabra, «el verbo», para atarantar, impresionar, apantallar en lenguaje mexicano, aparentar que se es más de lo que en realidad se es. Esta conversión extraordinaria aparece de modo transparente en el caso de los migrantes andinos dueños y/o choferes de microbuses, que cuentan sus historias en el Capítulo 4.

El síndrome de nostalgia de la tierra como bien perdido acompaña, probablemente por lo menos, a un tercio de los migrantes en todas sus vidas en Lima. Otro tercio no desea volver porque el sufrimiento vivido debió haber sido muy grande. La pobreza es el telón de fondo de esta historia. La precariedad de la vida y sus constantes carencias en Lima es un elemento importante para explicar por qué tantos migrantes que quieren volver a sus pueblos no pueden hacerlo y también por qué las hijas e hijos de migrantes que quisieran conocer los pueblos de sus padres tampoco pueden hacerlo[261]. Ese deseo de volver queda siempre postergado hasta el final de la vida.

De lo señalado aquí puede inferirse un par de conclusiones. Una: en el caso de la primera generación de migrantes, la cultura quechua en Lima se reproduce parcialmente y se recrea. Dos, en el caso de la segunda y tercera generaciones (hijos y nietos de la primera), la cultura quechua tiende a perderse y sólo se reproduce fragmentariamente, cuando los hijos y nietos a pesar de no hablar la lengua se identifican con la cultura; particularmente con la música, el canto, la danza y la espiritualidad. En el Capítulo 9, se encuentra el fundamento de esta segunda conclusión. Aún podría plantearse una tercera conclusión: la identificación parcial de la segunda y tercera generación con la cultura quechua es insuficiente para asegurar su reproducción. En otras palabras, la tendencia a la desaparición aparece sin ambigüedad. ¿Como contrarrestarla? ¿Qué hacer para cambiar el rumbo? En la sección final de este capítulo volveré sobre estas preguntas.

260 Muchas de las víctimas que mueren atropelladas son migrantes andinos recién llegados, o personas muy pobres que viven en Lima y se suicidan de ese modo.

261 En 1996, el Colegio Nacional Manuel Prado de Puquio celebró sus bodas de oro. Los que estudiamos allí fuimos invitados a participar en la ceremonia principal de aniversario, el 2 de mayo. De mi promoción —1955-1959, formada por 70 estudiantes hombres y mujeres— pudimos ir 8. Nos preguntamos por qué el resto no fue. Luego de una larga conversación sobre el tema llegamos a la conclusión de que las razones más importantes fueron: la pobreza, las distancias, pérdida de contacto-desinformación y muerte. En mayo de 2007, la promoción de mi hermano mayor Luis, cumplió 50 anos de egresada. Solo él pudo ir, el resto no. Las razones siguen siendo las mismas.

Desde Estados Unidos de Norteamérica

Este subtítulo debe llamar la atención a algunas lectoras y lectores de este libro. Se preguntaran: ¿qué tiene que ver Estados Unidos con el futuro de la cultura quechua? Aparentemente, poco o nada; pero realmente sí; y, tal vez, mucho. La participación norteamericana va por doble vía. La primera es por el papel que juegan su tecnología, sus personajes de ficción en el cine, televisión y juegos, y sus evangélicos conquistadores de almas, para capturar la imaginación de los niños, adolescentes y personas mayores de los habitantes de Perú, y de la población quechua en Lima, ciudades andinas de tierras bajas y hasta en los ayllus de tierras altas. La segunda, es por el apoyo de los gobiernos norteamericanos a las políticas anti indígenas en los países andinos como Ecuador, Bolivia y Perú.

Presenté en el Capítulo 13 la argumentación para explicar por qué una cultura domina a otras. Las razones económicas, políticas y militares ya han sido muchas veces usadas para explicar esa dominación y su importancia está fuera de duda, pero una explicación tan simple como esa es insuficiente. Una cultura como la occidental en su versión norteamericana de nuestro tiempo, con casi un siglo de hegemonía, se impone por el encanto de su tecnología y sus personajes de ficción creados precisamente para ocupar el imaginario de los niños y por la acción de sus evangélicos conquistadores de almas que tocan las puertas de las casas de familias pobres en todas partes ofreciendo consuelo, esperanza, el cielo a plazos, en cómodas cuotas, y argumentos para que los hombres y mujeres dejen de creer en soluciones colectivas y busquen exclusivamente su realización individual.

Lo nuevo —los modelos a seguir en tecnología, modas, ideas, música, baile— parte de Estados Unidos. Lo que viene de otros lugares debe consagrarse imponiéndose en Estados Unidos. A eso los artistas en América latina le llaman «internacionalización». Los ejemplos son muchos: Julio Iglesias, Antonio Banderas. En Estados Unidos se inventaron los blue jeans, esos pantalones tan durables y tan buenos; también de Estados Unidos salieron las zapatillas «de marca» por las cuales los jóvenes adolescentes de pandillas en México, Lima, o Sao Paulo simplemente matan. En Estados Unidos se inventaron las computadoras que van por el mundo entero y la parafernalia de pequeños aparatos sin los cuales la vida moderna no tendría sentido. Antes la luz eléctrica; luego, los automóviles, la radio, la televisión, las refrigeradoras, las grabadoras, filmadoras, teléfonos celulares, Ipods[262]. No hay argumento que valga para decir «nos oponemos a las computadoras» o «el mundo po-

262 En 2010, en todas las universidades de Estados Unidos, los estudiantes universitarios tienen una computadora portátil, un celular, un Ipod y una mochila. Ese será el futuro en el resto del mundo con una pequeña gran diferencia: no todos los estudiantes del Tercer mundo tendrán ese privilegio..

dría ser mejor sin computadoras». La tecnología se impone suavemente por el encanto que posee, por su capacidad para resolver problemas. Crea otros problemas, sin duda, pero ayudar a resolver dificultades y facilitar la vida material: desde el tractor hasta la afeitadora eléctrica.

El «Ratón Mickey» que ya cumplió mas de cincuenta años, u otros personajes de Walt Disney como Buggs el conejo, el Corre Caminos, Elmer Gruñón, Porky y Petunia, el Gato Félix, el Pato Lucas, el Pato Donald y sus sobrinos, Silvestre y Piolín, por ejemplo, han sido y son aún personajes amados por los niños en todas partes. Con la magia del cine, televisión, y tiras cómicas, los niños fueron capturados por esos personajes y muchos otros como Tarzán. Hoy, en 2010, Walt Disney representa el romanticismo del pasado porque con Shrek, el ogro verde bueno, propio de los tiempos postmodernos, nuevos autores norteamericanos siguen por la pista abierta por Walt Disney.

Un elemento que debemos tomar en cuenta al atrevernos a pensar el futuro de la cultura quechua es la política norteamericana frente al problema de las culturas y la política. La llamada globalización es un concepto de moda que en materia de cultura tiene dos sentidos distintos, en parte opuestos. Una globalización que llamaremos **1**, es entendida en los países de alto desarrollo capitalista como Estados Unidos o los países europeos como un elogio de la diversidad cultural del mundo, como un reconocimiento formal del valor de lo étnico y de la comunicación sin fronteras gracias a Internet, que permite el acercamiento entre los pueblos y las personas del mundo entero. Una globalización que podemos llamar **2**, es la lectura de las clases dominantes y de intelectuales de la derecha en América Latina que la entienden como una homogeneización inevitable. Este sería el momento para que todos pensemos igual y creamos que la democracia es el único sistema político posible. La defensa que las organizaciones indígenas hacen de su derecho colectivo de la tierra y del agua, por ejemplo, serían rezagos tribales premodernos, antimodernos, de organizaciones condenadas a desaparecer.

En los últimos treinta años la cultura va entrando en la esfera política, abriendo un espacio propio al lado de la economía. En América Latina, los movimientos políticos indígenas reivindican su derecho a la diferencia y a la autonomía, su decisión a tener por primera vez constituciones que sean fruto de acuerdos y contratos entre todas las culturas existentes en los países y no sólo la imposición de una. En Bolivia el Movimiento al Socialismo, MAS, propone «refundar» el país. En Estados Unidos la cultura es considerada como un elemento político nuevo dotado de un poder supuestamente extraordinario. Samuel Huntington (1997) sostiene que las guerras de nuestro tiempo, como la de Estados Unidos contra Irak, ya no se producen por razones económicas o políticas sino por el grave conflicto de culturas. Habría una confrontación entre la cultura occidental definida por él como democrática con la cultura islámica, religiosa y totalitaria. En la versión política del presidente George Bush, el ataque y desaparición de las torres gemelas de Nueva York

el 11 de setiembre de 2001, habría sido una «acto terrorista» de los islámicos de Sadam Hussein, entonces presidente de Irak, y, por lo tanto, la guerra norteamericana contra Irak estaría plenamente justificada. Los buenos, norteamericanos, enfrentan a los malos, islámicos. En otras palabras, la cultura norteamericana debe vencer a la islámica para asegurar su propia existencia. No es este el lugar para examinar a fondo estas tesis, pero es pertinente recordar que Irak es el tercer productor de petróleo en el mundo y habría que ser sumamente ingenuos para aceptar que la economía y la política no deciden hoy las guerras sino solo el «choque de civilizaciones».

En el caso de la cultura quechua, la propuesta «Coca cero» del gobierno norteamericano para «erradicar» las hojas de coca, abre un frente de conflicto igualmente cultural. Desde Bolivia, el gobierno de Evo Morales se opone y defiende las hojas de coca para el consumo ritual religioso y alimenticio y como un recurso económico potencial para los países andinos productores como Perú, Bolivia y Colombia. En lugar de «coca cero» el gobierno boliviano propone a Estados Unidos aceptar una política de «narcotráfico cero». El dialogo es de sordos, y no hay ni siquiera la posibilidad de una negociación. El caso es aún más complicado si se tiene en cuenta que la actual Asamblea Constituyente Boliviana discute por primera vez en la historia de Bolivia la «refundación del Estado» a través de una Constitución en la que los pueblos indígenas sean considerados ciudadanos plenos y actores políticos capaces de defender sus derechos y de firmar un contrato social con otras clases y segmentos sociales del país, que sería el primero que tome en cuenta el carácter multinacional de la sociedad boliviana. En Bolivia se juega hoy el futuro de la esperanzan política indígena de Ecuador y Perú y también de otros pueblos indígenas en países como Guatemala y México. Las bases militares norteamericanas ya existentes en Mantas, Ecuador, en la frontera con Colombia, y en Paraguay, en la frontera con Bolivia, indican de modo inequívoco las intenciones norteamericanas de no permitir posibles victorias de organizaciones políticas como las FARC de Colombia y de los movimientos indígenas en Bolivia y Ecuador.

Culturas, política y poder

En esta sección voy a examinar, en líneas muy gruesas las llamadas «políticas culturales» de los regímenes de Alberto Fujimori, Alejandro Toledo y Alan García (1990-2007) a partir de una pregunta: ¿cuáles fueron y son las propuestas de estos gobiernos sobre las culturas indígenas del país, en general, y de la quechua, en particular? Antes, habría que recordar el carácter del Estado nación de la república peruana a partir de la independencia política de la corona española en 1821. El ideal europeo y norteamericano de un Estado, un territorio, una nación, una lengua, una cultura, una religión, un Dios único y

verdadero, fue literalmente copiado por los criollos herederos de todo el poder del virreinato. Desde 1532 hasta 1780, Perú fue sinónimo de «pueblo de los incas», dividido por dentro en dos «repúblicas»; una de españoles y otra de «indios». Con el asesinato de Túpac Amaru 2, en la Plaza de Armas de Cusco en 1781, terminó la larga etapa de incas coloniales y comenzó otra: Perú como país de criollos, descendientes directos de españoles. Vencido Túpac Amaru 2, la corona dispuso entre muchas otras cosas «borrar a los incas de la memoria peruana». Entre 1781 y 1821 los criollos asumieron el Perú como suyo y pasó a ser hasta ahora una república de criollos, sin indios y contra los indios, como escribió Mariátegui con cabal acierto[263]. Solo en la Constitución de 1979 se reconoce el derecho de los llamados indios (considerados como analfabetos e ignorantes) de votar y elegir; pero no de ser elegidos. Por eso, desde las elecciones de 1980 quienes quieren ser presidente de la república o congresista tienen la necesidad de ganar el voto de los analfabetos.

Para la clase política peruana y los medios de comunicación masiva más importantes, el concepto de cultura es usado como sinónimo de bellas artes y se confunde con lo que se llama la «pagina cultural» de un periódico o revista: literatura, teatro, cine, pintura, música clásica, museos, gastronomía. La noción antropológica de cultura y la diversidad cultural o multiculturalidad del país sencillamente no cuenta. Esa diversidad es solo un conjunto de tarjetas postales para atraer turistas.

El ciudadano japonés, y también peruano, Alberto Fujimori, fue elegido presidente de Perú en 1990, reelegido en 1995 y 2000 y ese mismo año tuvo que fugar para refugiarse en Japón. Para ganar las elecciones tuvo la astucia de aparecer como el «chinito», el «candidato como tú», apelando a los rasgos biológicos andinos de ojos rasgados como los primeros asiáticos que pasaron por el Estrecho de Bering (territorio de Alaska, hoy) hace 30 mil años. Para jugar esa carta y ganarla se vistió con chullos, ponchos, chalinas y sombreros de todos los colores y variedades regionales y locales del país. Fue una estrategia electoral impecable. Una vez elegido, se convirtió en un presidente de la derecha, en un aliado preferencial de Estados Unidos y Japón. Olvidó los trajes étnicos y aplicó la política derechista más dura y fuerte en el país. Su fujichock del 8 de agosto de 1990 es histórico. Subió el precio de la gasolina treinta y una veces, acabó con gran parte de los derechos laborales y las ocho horas de trabajo, fue el responsable mayor de la política de privatizaciones

263 «El Perú actual es una formación costeña. La nueva peruanidad se ha sedimentado en la tierra baja. Ni el español y el criollo supieron ni pudieron conquistar los Andes. En estos, el español no fue nunca sino un pioneer o un misionero. El criollo lo es también hasta que el ambiente andino extingue en él al conquistador y crea, poco a poco, un indígena. Este es el drama del Perú contemporáneo. Drama que nace, como escribí hace poco del pecado de la conquista. Del pecado original trasmitido a la república, de querer constituir una sociedad y una economía peruana «sin el indio y contra el indio» (Mariátegui, El rostro y el alma del Tawantinsuyo, 1925-1970: 65). Ver también Mariátegui 1972, 1970, 1969, 1968).

en el país. Desde entonces se multiplicó la pobreza en el país. En materia de política frente a los pueblos indígenas eliminó la pequeña e insignificante Dirección de Educación Bilingüe Intercultural creada por el primer gobierno de Alan García y tuvo que reabrirla porque el Banco Mundial le advirtió que no habrían préstamos para el Ministerio de Educación si su gobierno no aceptaba la política de educación bilingüe que dicho Banco quería para el Perú.

En sus diez años de gobierno y cogobierno con las Fuerzas Armadas y el ex capitán Vladimiro Montesinos, expulsado antes del Ejercito, las patrullas de las Fuerzas Armadas y la Policía Nacional violaron los derechos humanos de comunidades quechuas y asháninkas, con la misma ferocidad con que lo hicieron en tiempos del primer gobierno del señor Alan García (1985-90) y del arquitecto Fernando Belaunde (1980-1985). Sendero Luminoso ofreció su gran contribución en esas masacres y según la Comisión de la Verdad y Reconciliación, tres cuartas partes de los muertos de los 69 280 muertos de la guerra entre 1980 y 2000 fueron indígenas quechuas y asháninkas[264]. Fujimori no tuvo una propuesta cultural propia; ha sido y sigue siendo un hombre tosco, elemental, primario, autoritario, totalitario, sin la mínima formación para ocupar tan alto cargo; fue un ingeniero agrónomo que no ejerció la carrera y ganó su vida como profesor de matemáticas en la Universidad Agraria.

Pero hay algo más, los siameses Fujimori y Montesinos son responsables del enorme deterioro ético y moral del país. No quiero decir que antes de ellos vivíamos en un paraíso de valores debidamente respetados, pero había un piso ético y moral claramente visible y opuesto a la secular corrupción que es un componente estructural de Perú desde 1532 en adelante, cuando llegaron a nuestro suelo los conceptos dinero, propiedad, propiedad privada, riqueza, poder, pecado, pecado original, culpa, perdón, y resignación, y se recrearon antiguas nociones de obediencia y sumisión[265]. Nunca el cinismo llego tan lejos como en los diez años de Fujimori y Montesinos. Comprar apoyos, financiar traiciones, filmar a sus adversarios y aliados, guardar los videos como armas letales, devaluar el concepto de verdad hasta confundirla con la mentira y hacerle perder todo espacio propio con esa abominable tesis de que cada uno tiene su verdad y la verdad como tal no existe[266]. Se inventó o reinventó

264 Dice la conclusión sexta del Informa Final: «Del análisis de los testimonios recibidos resulta que el 75 por ciento de las víctimas fatales del conflicto interno armado tenían el quechua u otras lenguas nativas como idioma materno» (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003, Informe Final, Volumen VIII: p 323).

265 Es cierto que la noción de propiedad empezaba a aparecer en el seno de la sociedad inca, con el surgimiento de señores regionales que habrían podido convertirse en algo parecido a los señores feudales de Europa. Pero fue solo un inicio independiente y nada más. En la obra de John Murra se encuentra la información etnohistórica sobre los señoríos étnicos en Huánuco y el altiplano y en la lectura de Godelier de esa obra la mención sobre algo así como un feudalismo americano que podría haber sido pero no fue (Godelier, 1978).

266 Refiriéndose a la política cultural de Fujimori, Luis Lama, un serio crítico de arte en Lima escribió: «Fujimori nunca mostró pretensión intelectual alguna pero una de sus mayores

el verbo 'ampayar' que quiere decir descubrir algo secreto, grabar y filmar sin que las personas sepan que están siendo grabadas y filmadas. Apareció lo que se llama «cultura del ampay» en el sentido preciso de tener el hábito de meterse en la vida privada de las personas y usar el material en beneficio propio. No sólo se generalizó el hábito de ampayar sino que apareció el oficio de ampayar, dentro del universo del secular chisme. El chisme y el ampay tienen miles de horas en la televisión y la radio. Magaly Medina, una mujer que presume de periodista, es hechura del fujimorismo con un programa de TV abierta de mucho ráting en que se sigue de cerca a los personajes de la farándula y la política para ampayarlos en camas ajenas, en prácticas sexuales de todo tipo, cobros indebidos y un largo etcétera que se resume en una palabra: basura. La práctica del ampay y el figuretismo, entendido como aparecer en la televisión a cualquier precio, están de moda en Lima y en todo el país, y de la farándula ha pasado a otras esferas como los bajos fondos de la literatura donde figuras como Jaime Bayly y Beto Ortiz ventilan y usan su homosexualidad o bisexualidad como recursos para hacerse famosos, publicar betsellers, ser conocidos y reconocidos en calles y plazas, y disfrutar por estar en boca de los chismosos de los medios de comunicación, independientemente de lo que se diga de ellos o ellas. Cito aquí algunos trozos de un artículo de Beto Ortiz, un periodista con vocación extraordinaria para estar en el centro de los escándalos, disfrutar y ser feliz de sentirse famoso:

> Magaly Medina ha producido una auténtica revolución cultural en este país. A la franca. No estoy siendo irónico. El espacio privilegiado de nuestra cultura moderna es la televisión. Y es claro que la ha cambiado para siempre, transformando, al mismo tiempo, la política, las maneras de hacer periodismo, el lenguaje y hasta la vida cotidiana de los peruanos. Alguien ya lo dijo antes. Lo repito: el Perú todo se ha magalizado. Y eso no es malo ni bueno. Simplemente, es.
>
> […]
>
> Así lo han entendido, me parece, la mayoría de los distinguidos personajes que hoy se abren paso a codazo limpio hasta lograr, por fin, una portada. Está clarísimo que «ser o no ser» ya no es la cuestión. «Aparecer o no aparecer», he ahí la huevadita.
>
> […] Para ser famoso en el Perú hay que haberse chifado al paso a una vedette o a un presidente. No sé qué cosa será peor. Haydeé Aranda ostenta el récord de los récords: demostrando que, a pesar de su anorexia galopante, es propietaria

perversiones fue incinerar el prestigio de uno de los hombres más respetados del Perú: Pablo Macera. Macera quien había escandalizado a las buenas almas al lapidar 'el Perú es un burdel', término formando parte de ese prostíbulo al que tanto combatió. Ha pagado demasiado caro la pensión de 10 393 soles que ahora recibe como cédula viva por su fugaz –y penosamente inolvidable– apoyo a la corrupción» (Lama, 2003: 78).

> de un señor estómago. No se cansa de ufanarse de qué cueros tales como Toledo y Kenyi pasaron felices y contentos por allí… Pero, más que cualquier otra cosa imaginable, para ser famoso en el Perú se requiere bailotear muchísimo y en público. Si eres bataclana, postula al Congreso y ganarás, pero si eres político, ponte a menear el 'ravello' con urgencia… Esmérate y hazlo del modo más ridículo y grotesco. Ya tú sabes. Es nuestro querido Perú y hay que comprenderlo. Todo esto, decía, no es malo ni bueno. Simplemente, es. (Ortiz, 2007: 14[267])

Ortiz comete el grave error de atribuir a Magaly Medina esa supuesta «revolución cultural». Magaly Medina, Beto Ortiz y en parte Jaime Bayly son tres hechuras de Fujimori y Montesinos, cada uno y una con lo suyo, obviamente. Los tres perdieron los escrúpulos (no sé si antes los tuvieron, de buena fe podría pensar que sí) y disfrutan del placer de sentirse famosos.

El caso de Alejandro Toledo y su esposa Eliane Karp merece una atención particular. El candidato «cholo», «indio terco», pobre, ex lustrador de zapatos, se sirvió de sus rasgos biológicos andinos y de su pobreza para ganar una elección. Luego de su victoria, como presidente de la república, dejó en manos de su esposa su parte andina y todo terminó en una lamentable farsa. En el primer año de su gobierno escribí el siguiente artículo:

> *Un año después: Toledo 1 contra Toledo 2.*
> Cuando el 28 de julio pasado [de 2001] debió gobernar con su partido, prefirió a Kuczynski y Dagnino, ambos tan lejos del Perú y tan dentro de Estados Unidos. No recurrió a su partido cuando nadie se lo habría reprochado. ¿Enmendará el rumbo en el segundo año, ahora, que tiene algunos ministros militantes? Hoy, es plenamente visible una pugna entre dos personas dentro del mismo nombre y apellido. Toledo 1 es el tecnócrata internacional, el economista con evidente necesidad de ser reconocido como tal, el profesional que sin la referencia a Harvard parece no tener piso seguro. Pesan en él los estudios secundarios, universitarios, el trabajo en la banca y la gratitud por haberse convertido, gracias a Estados Unidos y al «Cuerpo de Paz», en «un error de la estadística». Esas son sus virtudes para gobernar. Toledo 2 es el cholo, el indio terco, el lustrabotas de Chimbote, el pastor de Cabana, el cholo feliz de su éxito como profesional rico, el joven con suerte por haber encontrado una esposa gringa tan guapa, el profesional orgulloso que canta waynos en castellano, reinvindica a Pachakutik, hace ofrendas públicas a los Apus y a la Pacha Mama, el político de buen olfato que propuso a Fujimori, «váyase ahora». Estas virtudes le sirvieron para ganar las elecciones. Toledo es una unidad contradictoria de esas dos personas, con sus espacios claramente marcados. En materia de la política en serio, esa en la que se toman de-

267 Ortiz habla de chifar, como sinónimo de comer. Chifa, nombre de los famosos restaurantes de comida chino peruana, es una palabra china que quiere decir comida. Kenyi es el último hijo de Alberto Fujimori, Toledo es Alejandro Toledo, ex presidente.

cisiones importantes y se posa para las grandes fotos internacionales con amigos como Bush o para las fotos internas en el gran abrazo del «Acuerdo Nacional» con la parte oficial de la política, sólo aparece el Toledo tecnócrata, casi norteamericano, con corbata y anteojos de prestigio académico. Para los asuntos que tienen que ver con los cholos y la diversidad indígena, encargó a su esposa la dirección del «Consejo de Pueblos Amazónicos, Andinos y Afro peruanos», CONAPA, de carácter sólo consultivo, que se reúne cuatro veces al año para ver qué proyectos podrían financiarse, como si hacer política fuese sinónimo de Banco Mundial, otras financieras y Ong con «carteras de proyectos». Ni una palabra sobre la cultura y el poder… (Montoya, 2002 a)[268].

En el mismo año, escribí también un artículo sobre las graves contradicciones de la conducta de la «primera dama»:

Eliane 1 y Eliane 2.

Una «primera dama» sacrificada y generosa, que declara trabajar 20 horas diarias para el Perú es Eliane 1. «Es la primera vez que no soy una profesional remunerada», dijo con pena y admitió que debía vivir del sueldo de su esposo. No le gustaba esa dependencia, pero la admitía como una necesidad. Una profesional que trabaja como consultora ganando un enorme sueldo de un banco —otro más en su larga lista en los últimos 25 años— de modo silencioso, oculto, casi clandestino, hasta que una mano ajena filtró la información a la prensa, es Eliane 2.

Ambas se alojan en la misma persona y forman parte de la humana contradicción.

Para evitar interpretaciones fáciles y perversas, queda fuera de duda el derecho que ella tiene de trabajar y de ganar lo que puedan pagarle. La pregunta simple es: ¿por qué Eliane 1 no dijo públicamente lo que Eliane 2 hacía? No se oculta la verdad gratuitamente. En ese silencio se expresa un problema ético muy serio. Su vocación de servicio parecía irreprochable y muy fácil de entender porque el inmenso sueldo de su esposo cubre plenamente las necesidades de su familia. ¿Cómo podrían ser creíbles los floridos y sentimentales discurso para «luchar» contra la pobreza cuando se ve el mundo desde las alturas de un ingreso familiar de 20 ó 28 mil dólares mensuales?

Si Eliane 1 trabaja 20 horas diarias y debe dormir algo para seguir viviendo, ¿con qué tiempo hace su trabajo de Eliane 2? Si recibe 10 mil dólares, libres de impuestos, debe ser porque es una profesional genial. Como antropólogo medianamente informado de lo que se publica en el Perú, me encantaría leer los trabajos de la antropóloga Eliane Karp. Desgraciadamente, sus informes gerenciales y de consultoría son confidenciales como las oportunas hojas adicionales en su

268 Pedro Pablo Kuczynski es un economista y banquero peruano, que como ciudadano nacionalizado norteamericano fue ministro de Economía y primer ministro en el Gobierno de Alejandro Toledo (2001-2006).

> declaración de renta. Por eso no conocemos ni los grandes ni pequeños frutos de su brillante inteligencia, útiles sólo para los bancos. Cometería un grave error si alguien entre ustedes, lectoras y lectores, supusiese que los intereses de los bancos se confunden con los del Perú.
>
> Si entendí bien, Cecilia Olea, antropóloga, una de las Floras [ONG feminista Flora Tristán] propone que el cargo de «primera dama» desaparezca. Me parece una excelente idea. De ese modo, las múltiples funciones creadas para Eliane 1 se diluirían en diversas instancias del Estado. Ni primeras damas ni primeros damos, simplemente esposas o esposos con lo suyo a su libre albedrío. Elegimos a un presidente. Nada más. Su vida de pareja es asunto de él y ella y de nadie más. (Montoya, 2002 b).

En los cuatro años siguientes, hasta terminar su mandato, no enmendaron el rumbo, siguieron en el mismo de antes y la señora Karp aprovechó del cargo para crearse una imagen exterior de destacada antropóloga, viajar por el mundo entero, publicar dos libros con discursos en todas partes y un despliegue de fotos al lado de grandes figuras políticas del mundo, vivir y disfrutar a plenitud de la vanidad del poder y contar con un vestuario étnico y neo étnico, único y carísimo en la historia de Perú. La señora Karp recibió de su esposo, el presidente Toledo, dos regalos fantásticos: un «Despacho de la primera dama» que nunca había existido, con sede en Palacio de Gobierno, personal de todo tipo a su servicio, incluidos periodistas, fotógrafos y camarógrafos para convertir cada uno de sus movimientos en actos políticos que los medios de comunicación debían mostrar y promover, y un Consejo Nacional de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afro Peruanos, CONAPA, un organización, con un presupuesto de 5,5 millones de dólares que el Banco Mundial prestó para que el pueblo peruano paguea plazos y con intereses, naturalmente. Ese Consejo fue creado por ella con las personas escogidas a su gusto, de carácter únicamente consultivo, que se reunía un par de veces por año sin posibilidad algunas de tomar una decisión. La foto de su creación es fantástica: todos los colores y signos simbólicos de los pueblos andinos, amazónicos y afro peruanos felices acompañando a Toledo y su esposa. La presidencia de ese Consejo fue naturalmente reservada para ella y como directora ejecutiva escogió a una de sus amigas con experiencia de quince años vendiendo pasajes en una agencia de turismo en Cusco. La nueva institución gastó por lo menos 800 mil dólares en consultorías para los diagnósticos respectivos y esperaba que los pueblos indígenas presentasen proyectos porque la dirección no tenía probablemente ninguno. Antes de dos años, estalló la crisis; la señora Karp renunció a la presidencia y fue nombrada presidenta honoraria, al lado de una nueva junta directiva. Meses después, el CONAPA desapareció y fue reemplazado por el Instituto Nacional de Desarrollo de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afro Peruanos, INDEPA, cuyo director ejecutivo fue un arquitecto con tanta experiencia en problemas indígenas como la que tenía su amiga vendedora

de pasajes en Cusco. El Banco Mundial, que ofreció el dinero en nombre del Perú, calló en inglés y en castellano, y en vez de exigir cuentas por el dinero mal gastado, habría seguido girando partidas de dinero para el INDEPA. Otro elemento notable de esta historia, que parece de ficción, es el siguiente: el «Despacho de la primera dama» no existe para las cuentas del Estado; nadie es responsable, salvo el rubro «Palacio de Gobierno» y el presidente no puede responder por gastos que él formalmente no hizo. Desde su «Despacho de primera dama», la señora Karp organizó sus viajes por el mundo para promover la imagen turística del Perú, con exposiciones de vestidos y comida en lugares tan importantes como las tiendas Lafayette de París y alguna exposición importante sobre mujeres en Perú y México[269]. Lo sustantivo de sus discursos y prédica «en favor de los pueblos andinos, amazónicos y afro peruanos» ha sido y es una idea bastante antigua en el país. Abogó por mostrar la diversidad cultural del país y por promoverla con postales bonitas. El mérito de una propuesta como esa corresponde a indigenistas como José Sabogal, Luis E. Valcárcel, Daniel Alomía Robles o las hermanas Alicia y Celia Bustamante, y muchísimos antropólogos de diversas generaciones desde 1941 y 1946, años en los que se fundaron los primeros departamentos de Antropología en las universidades San Antonio Abad (Cusco) y San Marcos (Lima). Entre estos, la figura mayor ha sido José María Arguedas con su metáfora feliz «Todas las sangres» como sinónimo de todas las lenguas y culturas del país[270]. Lo nuevo sobre este punto no consiste en insistir mil veces en la descripción de la diversidad cultural y su correspondiente multiplicación de tarjetas postales, sino en abordar en serio la relación de las culturas con la política y el poder y, al mismo tiempo, promover el desarrollo político autónomo de los pueblos indígenas como ocurre en Ecuador, Bolivia, Guatemala y el propio Perú al margen de CONAPA y de INDEPA, que solo fueron organizaciones artificiales sin relación seria alguna con las bases y sin ningún representación democrática [271]. En 2002, la señora Karp publicó su primer libro con discursos y un breve artículo a dos manos publicado son su asesora, amiga y luego ex amiga, Linda Lema. Lo notable del libro es una serie de 30 fotografías, en 24 de las cuales aparece sola, en mítines, dando conferencias, o al lado de presidentes como Bush o Chirac. Entre todas las fotos destaca una: a toda página, un cuadro de pintura en el que ella aparece de ñusta o princesa inca al lado de su esposo Alejandro Toledo presentado como una mezcla de él y de Pachakutik, el Inca

269 La historiadora peruana Maritza Villavicencio, a quien pertenece la idea original de esa exposición, acusó públicamente a la señora Eliane Karp por haberse apropiado de la exposición.

270 Tanto Toledo como Elian Karp han declarado varias veces que se sienten arguedianos. Sería interesante saber cómo y por qué. De una comparación posible quien pierde es Arguedas.

271 La señora Karp hizo algunas exposiciones en lo que fue durante más de un siglo la estación Desamparados del Ferrocarril Central, a unos pasos del Palacio de Gobierno en Lima. Ese espacio permanece cerrado desde su salida del país.

que organizó el Estado Inca y lo condujo a su mayor desarrollo. Ambos están al lado de un puma, dulce y tranquilo como un gato y, en la parte alta, un cóndor. El pintor olvidó la serpiente y, por eso, los tres mundos andinos se redujeron a dos. Sería importante que desde una perspectiva psicológica y psicoanalítica se examinara ese libro y, en particular, ese cuadro. Los problemas de identidad y búsqueda de reconocimiento están a la vista, como rasgos nítidos de personalidades con muy serios problemas.

Merece especial atención la Ley Nº 27734**,** dada para las elecciones municipales de 2002, que obliga a los partidos y movimientos políticos de la Amazonía a presentar candidatos indígenas en cada lista en una proporción mínima de 15%. No sé si la autoría corresponde a la Señora Karp, al CONAPA o a otros congresistas. Lo que si sé es que desde predios del gobierno de Toledo no hubo oposición a un decreto como ese tampoco del «despacho de la primera dama». Con el fácil pretexto de favorecer la «inclusión» y participación de indígenas en las elecciones municipales, el resultado objetivo de esa disposición fue plenamente opuesto a esa supuesta buena intención. Con tantas listas que compiten por las alcaldías y por los puestos de regidores municipales faltarían indígenas debidamente alfabetizados para figurar en ellas. Si el propósito de favorecer la participación indígena en las elecciones fuera genuino y sincero, la propuesta podría haber reconocido el derecho de los pueblos indígenas a presentarse solos en una lista propia. De ese modo habrían podido elegir muchos alcaldes. Como en política la ingenuidad es un cuento de hadas, hay razones para pensar que se trata de una disposición objetivamente anti indígena.

En los cinco años del gobierno de Toledo, el Movimiento indígena peruano no dio un paso adelante en su afirmación y en su autonomía. Fueron cinco años perdidos que se suman a los veinte entre 1980 y 2000 cuando la confrontación entre Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru, de un lado, y las fuerzas armadas y policiales, del otro, puso a los pueblos indígenas, sobre todos quechuas y asháninkas, entre dos fuegos. Cito, a continuación, un texto de Jorge Bruce, un psicoanalista serio que comenta la vida política peruana y que escribió sobre la trayectoria de la señora Karp cuando ella se encuentra ya en la Universidad de Stanford dando clases de Antropología y se niega a regresar a Perú a rendir cuentas sobre sus gastos personales y en el CONAPA:

> Podría parecer fútil ocuparse de los gastos superfluos efectuados por la primera dama durante el régimen de Alejandro Toledo, consignados el día de ayer en el diario El Comercio. En esa lista, cuyos detalles son dignos de la Comedia Humana de Balzac, figura desde pollo sin menudencia y alimento para mascotas, hasta un vestido largo cuyo precio es 2560,74 soles. Los gastos registrados por la Contraloría bordean los ochocientos mil soles y fueron efectuados entre octubre de 2001 y febrero de 2002, es decir, un promedio de 200 000 soles mensuales, 66

666 dólares, en artículos desde domésticos como el yogur, hasta suntuarios como un «chal melón de seda con encaje dorado bordado a mano y top de seda de dos capas acabado a mano». Fueron pagados mediante seis cheques girados por el despacho presidencial. El dinero proveniente de nuestros dolorosos impuestos pagó la hepabionta para el hígado de madame —es verdad que debe haberla necesitado con esa letal combinación de malhumor y excesos de alcohol que todos recordamos— y las originales prendas de la diseñadora Ani Álvarez Calderón.

Estas frivolidades revelan, en efecto, a un personaje balzaciano como Rastignac, el provinciano Parvenu, que hace lo indecible por parecerse a la aristocracia, con lo cual solo consigue delatar el origen plebeyo del cual se avergüenza. Pero aquí hay algo que trasciende los rasgos de personalidad y conflictos sociales no resueltos de la señora Karp (lo cual hace dudar del criterio de las universidades del Ivy League para seleccionar a sus profesores, por lo menos en el rubro de los pueblos indígenas: ¿alguien que se comporta con esa escandalosa insensibilidad en un país como el nuestro, puede dictar cátedra sobre la condición de los más desfavorecidos?). Sucede que ese insultante despilfarro es sintomático de una concepción del Estado que, a la luz de los recientes latrocinios en las compras ministeriales, parafraseando al congresista Velásquez Quesquén, está vivita y coleando. La bizantina disquisición acerca de si estos actos de megalomanía en desmedro del erario público configuran un delito de peculado o de instigación, carece de importancia fuera del ámbito legal. ¿Acaso al denunciado Pantoja Chunga se le ocurrió pagar las cuentas de la primera dama por cortesana iniciativa? ¿Toledo no sabía nada, al igual que Fujimori de los gastos de Montesinos? Cuando las leyes complican innecesariamente el juicio moral, favorecen a la corrupción.

El hecho sustantivo que estos dispendios delirantes ponen de manifiesto es una representación depredadora y corrupta del Estado.[…] Mientras los funcionarios y sus familiares consideren al Estado como una fuente compensatoria de sus carencias materiales o espirituales, y no como una altísima exigencia ética de servicio público, cada gobierno llegará y «descubrirá» lo que ya sabíamos del anterior.

El Estado según Eliane no es muy diferente del Estado según Vladimiro [Montesinos], a nivel de representación mental. Cuando el fin justifica los medios, entonces no tengo por qué pagar mi vodka, la comida de mi perro, mis trajes, mis magistrados o mis medios de comunicación, todo a la medida. O bien puedo retener un porcentaje de una compra inflada como panza de otorongo en viaje oficial. Porque en el Perú, como reza uno de esos tristes refranes en los que se refugia la proverbial resignación popular, el que no nace conchudo jamás gobernará ni tampoco enseñará en Stanford. (Bruce, 2007).

Para concluir esta breve sección sobre el gobierno de Toledo, debo mencionar que con la fuerza y aliento de sus gestos simbólicos en la ceremonia ritual de ofrenda a los Apus en Machu Pikchu y la fiesta andina, en Cusco el 29 de julio de 2001, un día después de jurar el cargo de presidente, Toledo encargó a su

amigo el escultor Víctor Delfín, que lo acompañó en la Marcha de los Cuatro Suyos, la presidencia de una «Comisión Nacional de Cultura» formada por personas con reconocida militancia dentro de organizaciones políticas de izquierda y artistas políticamente independientes, con obras respetables. La comisión produjo un documento y sugirió los nombres de los dos directores del Instituto Nacional de Cultura en el periodo presidencial 2001-2006 (Leonor Cisneros y Luis Guillermo Lumbreras). Después, se extinguió por inanición. En su documento «Cien, quinientas, mil, casas de la cultura: lineamientos de la política cultural del Perú 2001-2006», la Comisión propuso como

> objetivos y metas en el corto y largo plazo: crear cien, quinientas, mil casas de la cultura a lo largo y ancho del país en los próximos cinco años. 1. Declarar que el Estado reconoce que la cultura es un componente central de la política de desarrollo del país. 2. El Estado debe promover la creatividad, participación e integración de todos los peruanos en la vida cultural. 3. Reestructurar las políticas y prácticas de manejo del patrimonio tangible e intangible y promover las industrial culturales. 4. Promover la diversidad cultural y lingüística dentro de y para la sociedad de información. 5 Poner más recursos humanos y financieros a disposición del desarrollo cultural (Comisión Nacional de cultura, 2001. Versión en Internet).

En ese listado de buenas intenciones hay una ausencia notable: la cuestión de las culturas, la política y el poder mas allá de una simple política cultural como las que el país conoce desde que el Ministro de Educación del primer gobierno del arquitecto Fernando Belaunde Terry, el filósofo Francisco Miro Quesada, creó la Primera Casa de la Cultura para su amigo José María Arguedas, el 29 de julio de 1963. La comisión tenía recursos intelectuales para ir más allá de su rápida propuesta, pero no pudo dar otro paso más. Entre tanto, la señora Karp no supo qué hacer con los 5,5 millones de dólares de su CONAPA, más allá de algunas consultorías para sus amigas y amigos, la Comisión Nacional de Cultura no recibió dinero alguno.

Hacia el final del gobierno de Toledo se habló de un proyecto de creación de un Ministerio de Cultura a partir del Instituto Nacional de Cultura con sede en Lima y los institutos en cada uno de los Departamentos. El proyecto quedó igualmente en el aire. Los supuestos arguedianos Toledo y Karp no estaban en condiciones de proponer nada nuevo.

¿Cuales son las ideas sobre culturas y política cultural del señor Alan García Pérez, presidente de Perú por segunda vez, 2006-2011? ¿Propias?, ninguna. En otro tiempo, entre 1926 y 1930, José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre tuvieron algunas ideas comunes sobre el presente y futuro de Perú. Creían que el problema central de Perú no era educativo o moral como suponían Víctor Andrés Belaunde y otros intelectuales de derecha, sino fundamentalmente económico y que el punto de partida para resolverlo sería

redistribuir la tierra concentrada en manos de latifundistas criollos para devolverlas a los llamados indios[272]. Mariátegui era socialista y Haya, antes que todo, anticomunista desde sus «años aurorales». Presento, a continuación, un texto de Luis Valcárcel, el etnohistoriador fundador de la Antropología peruana, que conoció muy bien a ambas personas y sus respectivos proyectos políticos:

> A la muerte de Mariátegui [en 1930, a los 35 años], Haya de la Torre era el llamado a continuar con el indigenismo, pero él se separó de esta corriente en su afán de aislarse de la tendencia comunista. Fue así que encontró un camino diferente que llamó indoamericanismo. Si los comunistas buscaron un camino homogéneo para todos los países del mundo, los apristas pusieron énfasis en la particularidad del Perú. En eso yo concordaba con ellos, pues somos un país original, tenemos comunidades y una población indígena que es una manera distinta de ser peruano. Por todo esto, el Apra era el destinado a continuar la política indigenista, pero tal cosa no ocurrió. Los apristas descuidaron este aspecto fundamental del Perú. Para ellos, esta acuciante realidad pasó a un segundo plano porque pusieron el énfasis de su acción en sus propios problemas frente al gobierno de turno.
>
> De la misma manera, los comunistas desecharon el interés por lo peruano. Tuve muchas diferencias con lo que comunistas como Martínez de la Torre sostuvieron, en lo referente a las nacionalidades quechua y aymara por ejemplo, pues si bien existían ciertos elementos culturales e idioma común, eso no bastaba para propugnar la existencia de nacionalidades… Fue así como los políticos fueron olvidándose del indigenismo… En realidad [después de 1930] hubo un reacomodo pero de carácter netamente político, y de política más limeña que nacional. Los contactos iniciados con los indios se perdieron, la división entre el Apra y los comunistas se hizo mayor, llegando a tal punto que en las elecciones de 1931 se combatieron como verdaderos enemigos, no quedando nada del grupo que había permanecido unido hasta 1928. La ruptura entre Mariátegui y Haya había sido fatal. Con la creación del Partido Comunista Peruano y con el radical anticomunismo del Apra, la antigua solidaridad quedó en el recuerdo. *(Memorias*, 1981: 255-256).

El Apra se formó como partido en Lima y en las capitales de provincias de casi todo el país. En las provincias andinas y costeñas sus militantes fueron medianos y pequeños terratenientes, gamonales y maestros y maestras. Dicho de otro modo, numerosos apristas eran opresores de campesinos e indígenas y carecía de sentido que se interesaran por resolver sus problemas. Además, la importancia electoral de campesinos e indígenas era nula, debido a su anal-

272 Luis Alberto Sánchez, el intelectual aprista más destacado, y Mariátegui escribieron el prefacio y el epílogo del libro *Tempestad en los Andes* de Luis E. Valcárcel (1928), un texto clásico para entender el Perú contemporáneo.

fabetismo. En la Constitución de 1979, acordada con decisiva participación aprista, sin ningún representante indígena, se reconoció el derecho parcial de los analfabetos a elegir pero no a ser elegidos. Era un pequeño paso adelante, una disposición de carácter democrático a medias. La dirección política del Apra no se interesó por el componte indígena del país, sus intelectuales no tuvieron ni la más mínima curiosidad por el tema. Luis Alberto Sánchez era un limeño de capas medias con hábitos fuertemente conservadores y señoriales. En ese contexto, el partido aprista no podía entender ni plantear el problema de un Estado para muchas naciones, lenguas y culturas, y, menos tener alguna propuesta para resolverlo. Mariátegui fue la excepción de su tiempo porque desde la propia orilla socialista sus antiguos camaradas y amigos como Martínez de la Torre y Del Prado —dirigentes del Partido Comunista, creado para reemplazar al partido socialista fundado por Mariategui en 1928— fijaron su atención sólo en la clase obrera y abandonaron el pequeño espacio creado por Mariátegui para imaginar el futuro del Perú con los indígenas (tres cuartas partes de la población en 1928) como actores con plenos derechos.

En su primer gobierno, Alan García dio carta blanca a las fuerzas armadas y policiales para que hicieran lo que quisieran en los pueblos andinos y la Amazonía. Defendieron la democracia masacrando a los llamados indios por todas partes, sin respeto alguno de los derechos humanos de las personas y sin ninguna superioridad moral sobre Sendero Luminoso. En su condición de Presidente de la República y «Jefe Supremo de las Fuerzas Armadas» el señor Alan García Pérez es el responsable principal de esa política de represión y muerte. El Informe Final de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (2003) ofrece las pruebas contundentes de lo que acabo de afirmar.

Hubo dos gestos en aquel gobierno que insinuaban alguna comprensión elemental de una pequeña parte de los problemas de los pueblos indígenas: se crearon una Dirección de Comunidades Campesinas en el Ministerio de Trabajo, y una dirección de Educación Bilingüe en el Ministerio de Educación. Ambas tuvieron dos directores, dos secretarias, ocho sillas y ningún dinero para realizar proyecto serio alguno. A favor de su gobierno debo mencionar que García tomó una buena decisión al convertir el antiguo edificio del Ministerio de Pesquería, construido por el gobierno de Velasco Alvarado, en el actual Museo de la Nación. En su segundo gobierno, la antigua Dirección de Educación Bilingüe Intercultural, cerrada por el gobierno de Fujimori y reabierta por presión del Banco Mundial, perdió la categoría de dirección para convertirse en una simple unidad dentro de otro cascarón burocrático en el Ministerio de Educación. Probablemente el Banco Mundial ya consiguió lo que quería sobre el tema y recomendó al gobierno ese cambio constitucional para favorecer su propuesta sobre una «educación rural» que nadie sabe qué es y para qué sirve. Ahora gobierna Alan García y su partido no tiene propuesta alguna sobre la problemática indígena. Se limitó a eliminar el INDEPA, y reemplazarlo por una pequeña Dirección de Pueblos Indígenas Amazónicos,

Andinos y Afro Peruanos como dependencia del Ministerio de la Mujer, lugar donde estuvo en tiempos de Fujimori. Se trata de un simple regreso al pasado, por no saber qué hacer en el futuro, un giro más hacia la inercia de la política criolla que viene desde 1821. Haya de la Torre fue un gran conservador, un jefe que no le daba cuentas de sus actos a nadie. Alan García sigue fiel por ese mismo camino y lo que diga en su partido es palabra del jefe. Por esos predios la democracia no tiene significación alguna y el complejo mundo indígena del país sigue siendo parte de lo invisible.

¿Futuro? ¿Qué futuro? ¿A dónde va la cultura quechua?

En este punto del recorrido es posible presentar el futuro de la cultura quechua en sus dos tendencias en pugna: de un lado, la tendencia 1, que apunta a su desaparición, como consecuencia de la colonialidad del poder, español-virreinal (1532-1821) y criollo-republicano (1821-2007). De otro, la tendencia 2, que se orienta a su reproducción y desarrollo relativamente autónomo, si es que triunfan los movimientos indígenas en Bolivia y Ecuador, y si en Perú los quechuas decidimos organizarnos políticamente para defender nuestros derechos al lado de los pueblos aimaras y amazónicos. Se trata de una batalla desigual en contextos internacionales y nacionales adversos, pero batalla al fin. Las fronteras nacionales impuestas por los criollos para tratar de repetir la ficción de los Estados nacionales no sirvieron para eso, tampoco sirven para las luchas de los movimientos indígenas. La realidad de fondo está mas allá de esas fronteras, como lo muestra la fundación de la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, CAOI, de Ecuador, Bolivia y Perú (Cusco, julio de 2006).

El futuro de desaparición es parte de la inercia del tiempo, tiene un largo pasado desde la primera propuesta colonial de humanizar a los llamados indios y convertirlos en cristianos, bautizándolos, extirpando sus idolatrías; es decir, destruyendo sus lugares sagrados, quemando sus símbolos, clavando cruces donde había guacas, tratando de convencerlos de que eran bárbaros y salvajes y de que no tenían dioses sino simplemente diablos o demonios, porque el único Dios verdadero era el de los españoles. Hubo una sucesión de verbos malvados que debiera quemarse en un hoguera pública; luego de humanizar y cristianizar aparecieron los de civilizar, modernizar y, ahora, globalizar, con el mismo propósito que los llamados indios dejen de ser lo que son y sean como los europeos y norteamericanos y criollos mexicanos, ecuatorianos, bolivianos y peruanos quieren que sean. Los indigenistas mexicanos reprodujeron la receta colonial hispánica para que los llamados indios dejen de ser indios y se conviertan en mexicanos, guatemaltecos o peruanos.

En la segunda mitad del siglo veinte aumentó la velocidad de la tendencia hacia la desaparición como resultado de varios procesos que he señalado en

los capítulos anteriores. Entre estos los mas importantes son: la expansión del castellano en todo el país, deseada por los propios pueblos indígenas; la caída del monolingüismo indígena acompañado de la conversión de lenguas indígenas maternas en segundas lenguas; y, finalmente, también la guerra religiosa emprendida por las sectas protestantes en los Andes, Amazonía y conos de Lima, sobre todo, para apropiarse de las almas. Se trata de una guerra de baja intensidad en tiempos de paz, y de alta intensidad en tiempos de guerra, dolor, pobreza extrema y desconsuelo. En esta lucha abierta, todas las formas de cristianismos tratan de imponer en los pueblos indígenas su dogma del «Dios único y verdadero». Por su parte los evangélicos ofrecen vías exclusivamente individuales para resolver los problemas.

La inercia del pasado dura hasta hoy y puede seguir por mucho tiempo más, pero ahora no tiene la pista libre como antes porque los llamados indios hablan con la voz de la tierra, su voz, y no necesitan de ventrílocuos que hablen por ellos y ellas. La tendencia 2 de afirmación y desarrollo autónomo de las culturas sometidas comenzó a aparecer en el horizonte en el último tercio del siglo XX y se hizo plenamente visible en 1990 con el «Levantamiento indígena» en Ecuador y la «Marcha por la dignidad y el territorio» de los indígenas amazónicos de El Beni a La Paz, en Bolivia y, en 1994, con la sorpresa del «Ejercito Zapatista de Liberación Nacional» en México. Desde entonces hay un nuevo sujeto político en el escenario de países con importantes componentes indígenas como Bolivia, Ecuador, Guatemala, México, Nicaragua y Perú.

La aparición de movimientos políticos indígenas fue una sorpresa cargada de dos grandes bloques de novedades: reivindicaciones y propuestas nuevas, de un lado; y prácticas igualmente originales, de otro. El listado de reivindicaciones es vasto; tierra, territorio, defensa de la lengua, cultura e identidad, derecho de autodeterminación, de autogobierno, contra el olvido, respeto, dignidad, defensa de la naturaleza y su biodiversidad, por un sistema político de «mandar obedeciendo» (democracia desde abajo, directa) y por una espiritualidad propia como alternativa a las religiones cristianas y católica. Las prácticas en las que los buenos deseos aparecen, privilegian la construcción de organizaciones desde abajo, paso a paso, como en el caso ejemplar ecuatoriano; expresándose en sus propias lenguas, vistiéndose según las normas de sus propias culturas, luciendo con orgullo sus símbolos; hablando y escribiendo lenguajes simples, sencillos, cargados de metáforas en el caso ejemplar de los zapatistas mexicanos, que hablan con voces de la tierra y usan el nosotros como sinónimo de ustedes y yo, de yo y nosotros como ustedes, dando una lección de lo que es el respeto de los que no son como nosotros pero son ustedes como nosotros; ligando la política, en actos y manifestaciones publicas a la música, al canto, al baile, al arco iris de las ropas que visten y lucen. Prácticamente nada de lo que acabo de enumerar aparece en los discursos y prácticas de los partidos políticos de las derechas y las izquierdas.

En lo que va del recorrido de las organizaciones políticas indígenas en los casos de Ecuador y Bolivia, ya consiguieron una primera gran victoria: ser reconocidos como actores políticos en sus propios países. Como ciudadanos nacionales iguales que el resto de la población y como ciudadanos étnicos, con sus derechos indígenas propios. En otras palabras: han dejado de ser invisibles y aparecen ahora como son, con sus propias voces. Las clases dominantes perdieron una parte de su poder. En Bolivia el movimiento indígena obtuvo una gran victoria al lado de Evo Morales, el Movimiento al Socialismo, MAS. El país tiene una nueva Constitución para crear un Estado plurinacional como un nuevo contrato social.

En Perú, los ritmos son distintos por muchísimas razones. La derrota de Túpac Amaru 2 y su primera gran revolución nacional indígena tuvo dramáticas consecuencias: la corona y sus seguidores después de la independencia hicieron todo lo necesario para borrar a los incas de la memoria de los pueblos; para imponer el castellano y acabar con los intelectuales indígenas, los primeros de América, capaces de leer y escribir en castellano, de cuestionar el reino de los españoles y de proponer otra sociedad posible; para obligar a que los llamados indios dejasen de vestirse con ropas incas y adoptasen las ropas españolas, que hoy parecen vestidos indígenas 'tradicionales'. Perú tiene que vivir las consecuencias de la fundación de Lima contra Cusco, y en cierto sentido contra el resto del Perú. Mientras La Paz y Quito son capitales andinas de países andinos, Lima es una capital costeña. Hay otro fenómeno muy importante: en 26 años que van de 1980 al 2006, los pueblos indígenas de Ecuador y Bolivia tuvieron el tiempo necesario y prudente para organizarse desde abajo y crear la CONAIE y el Movimiento Pachakutik Nuevo País, la corriente Katarista, El Consejo Nacional de Marcas y Ayllus del Qullasuyo, CONAMAQ, la organización de cocaleros, el MAS y las multitudes como actor político en El Alto. Los pueblos indígenas de Perú fueron las principales víctimas de la terrible confrontación entre Sendero Luminoso y las fuerzas armadas y policiales. Los que murieron no tuvieron tiempo para huir como los 600 000 desplazados de esa guerra; y en esas condiciones no era posible crear organizaciones étnicas y políticas. Los amazónicos peruanos lo intentaron y lo lograron parcialmente. Cuando el ciudadano japonés Alberto Fujimori huyó a Tokio, y apareció en el horizonte Alejandro Toledo, el cholo, el indio terco, el «presidente como tú», con su marcha de los Cuatro Suyos y sus ofrendas a la Pachamama en Machupichu ante las cámaras de televisión del mundo, parecía que el rumbo de la historia podía cambiar. No fue así. El presidente Toledo y su primera dama Eliane Karp se sirvieron de los símbolos étnicos para ganar las elecciones y vivir y disfrutar cinco años de vanidad, encanto y sensualidad del poder. Fueron cinco años perdidos, desgraciadamente perdidos, en los cuales gran parte de los dirigentes indígenas se sintieron felices de acompañar a la primera dama en sus viajes por el mundo y dentro de Perú.

En 1999 se fundó en Perú la Coordinadora Nacional de Comunidades Campesinas Afectadas por la Minería, CONACAMI, para exigir, por ejemplo, que las aguas no se contaminen con los productos químicos. Esta organización logró que una empresa canadiense abandone una mina de oro existente debajo del poblado y los campos de cultivo de la Comunidad de Tambogrande en Piura. Su argumento fue muy sencillo: el oro será para la gran empresa minera y nos dejarán la pobreza, los ríos sin peces, el cielo sin pájaros y la tierra sin frutos. Preferimos seguir como estamos y no aceptamos los ofrecimientos de compra de nuestras tierras. En el curso de la organización y la lucha, los dirigentes comuneros andinos descubrieron que la defensa de los recursos naturales debe ser, al mismo tiempo, una defensa de las culturas, lenguas e identidades de los pueblos. El Foro Mundial de Porto Alegre y el Foro de las Américas, con su tesis «Otro mundo es posible», las Cumbres Indígenas de América y los contactos con los movimientos políticos indígenas en Ecuador, Bolivia, ayudaron para que empiece a aparecer en el horizonte peruano una organización política indígena. Otros embriones, dispersos para la defensa de la cultura (Integración Ayllu) y la vinculación entre la democracia municipal y las comunidades de campesinos e indígenas en Cusco, por eso de «mandar obedeciendo» como contribución zapatista, podrían, tal vez, convertirse en una alternativa de organización política indígena.

Lo que acabo de presentar es una apretada síntesis de lo que mi próximo libro *Nunca más sin nosotr@s: culturas, política y poder en América Latina* contiene como una continuación de la reflexión iniciada es este largo trabajo sobre el porvenir de la cultura quechua. Ofreceré una aproximación sobre los casos de Bolivia, Ecuador, México y Perú, a partir de observaciones directas, de compartir trechos del camino con sus dirigentes y personas de base, compartiendo sus esperanzas y problemas, de lecturas y análisis en el correr de los días y años. De otro lado, en ese libro mostraré la relación existente entre las culturas y el poder en Perú desde 1532 hasta nuestros días, presentando los sistemas políticos inca, colonial español, republicano y contemporáneo; la guerra inca de reconquista (1532-1572), la rebelión del Taki Unquy de 1563, el sueño utópico andino de Juan Santos Atahuallpa (1742) y la primera revolución nacional indígena de Túpac Amaru y Túpaq Katari, en 1780.

El libro *Voces de la tierra* —que San Marcos, mi universidad, acaba de publicar— reúne textos logrados en mi seminario «Culturas y Poder» con mis alumn@s en el doctorado de Ciencias Sociales, que apuntan en la misma dirección (Montoya, editor, 2008).

BIBLIOGRAFÍA

Adams, Norma y Néstor Valdivia

1991 *Los otros empresarios: ética de migrantes y formación de empresas en Lima*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1991 *Obra polémica*. Edición y prólogo de Angel Palerm. Instituto Nacional de Historia. La casa Chata. México.

1982 *El proceso de aculturación*. Centro de Investigaciones y estudios superiores en Antropología social. Ediciones de la casa Chata. México. DF.

1964 *Integración regional*. Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas. Plan Nacional de Integración de la población aborigen. Manual técnico N°3. Lima.

Albornoz, Cristóbal de

1569 [1990] Informaciones de Cristóbal de Albornoz, en Luis Millones, compilador, *El retorno de las huacas,* pp. 41-328, Instituto de Estudios Peruanos, Sociedad Peruana de Psicoanálisis, Lima.

Anchita González, Verónica (Qoyllur)

2000 *Kay pacha* [Mundo de aquí], boletín Integral de Jóvenes de Integración Ayllu. Nº 2, Haukaycuski [Junio]. Lima, Villa El Salvador.

APRODEH, Asociación Pro Derechos Humanos, y FID, Federación Internacional de Derechos Humanos

1999 *Discriminación racial: Perú 1999*. Informe alternativo al del Estado Peruano presentado al Comité para la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial. Lima. 29 pp.

Arce Sotelo, Manuel

2006 *La danza de tijeras y el violín de Lucanas*. IFEA, Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima. 168 pp.

Arguedas, José María

1983 Yo no soy un aculturado, en *Obras completas*. Editorial Horizonte, volumen IV, pp. 13-14, Lima.

1983b *Obras completas*. Editorial Horizonte, cinco volúmenes. Lima.

1981 [1975] *Formación de una cultura nacional indoamericana.* (introducción de Ángel Rama). México, Siglo XXI Editores.

1974 La agonía de 'Rasu Ñiti', en *Obras completas*, Vol. I. Editorial Horizonte, cinco volúmenes. Lima.
1970 *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Novela, Editorial Losada. Buenos Aires, Argentina.
1967 *Amor mundo y todos los cuentos de José María Arguedas.* Francisco Moncloa Editores S.A. Lima, 207 pp.
1967b «Ayla», cuento en: *Amor mundo y todos los cuentos de José María Arguedas*, Francisco Moncloa Editores S.A. Lima, 207 pp.
1966 (Traductor del quechua al castellano) *Dioses y hombres de Huarochirí*, Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
1964 (Editor), *Estudios sobre la cultura actual del Perú*. Lima. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
1964b *Todas las sangres*. Novela. Editorial Losada, Buenos Aires. Argentina.
1962 *Túpac Amaru Kamaq Taytanchisman Haylli Taki. A nuestro Padre creador Túpac Amaru Himno-Canción*. Ediciones Salqantay. Lima.
1959 *Los ríos profundos*. Novela. Editorial Losada Buenos Aires, Argentina.
1956 *Puquio una cultura en proceso de cambio*. Revista del Museo Nacional N° XXV. Lima. (Texto reproducido en el libro *Estudios de la cultura en el Perú*, compilado por el propio J. M. Arguedas y publicado, en 1964, por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, pp. 220-272.

Asociación Nacional de Maestros de Educación Bilingüe Intercultural, ANAMEBI
2007 *Medidas urgentes para la reivindicación de los derechos colectivos de los pueblos indígenas.* Texto de su Congreso en Chiclayo. Mayo.

Ataucusi Gamonal, Ezequiel
1998 Ezequiel Ataucusi Gamonal. Misioneros general de AEMINPU'» (Aviso publicado por el diario *La República*, Lima el 16 de junio).

Azcueta, Michel
1998 La Municipalidad y la producción empresarial, a través de la Dirección de Promoción Empresarial y Cooperación del municipio. Villa El Salvador.
1987 El orgullo es parte de nuestra identidad, entrevista con Michel Azcueta, en revista *Cuadernos Urbanos* N 20. Lima.

Belaunde, Victor Andrés
1987 *Peruanidad*. Tomo V de Obras Completas. Edición de la Comisión Nacional del Centenario, Lima, 488 pp.

Benedict, Ruth
1995 [1946] *Le crysanthème et la sabre*. Piquier Pôche. Paris.

1944 *El hombre y la cultura*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires. Argentina.

Blondet, Cecilia y Carmen Montero
1995 *Hoy: menú popular, comedores en Lima*. Instituto de Estudios Peruanos, IEP y UNICEF. Lima.

Blondet, Cecilia
1991 *Las mujeres y el poder: una historia de Villa El Salvador*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

Boas, Franz
1964 [1911] *Cuestiones fundamentales de la Antropología cultural*. Buenos Aires. Edit. Solar y Hachette.

Bonfil Batalla, Guillermo
1992 *Pensar nuestra cultura.* Alianza editorial. Madrid.
1987 *México profundo.* CEP CIESAS, México.
1981 *Utopía y revolución*. Nueva Imagen. México

Bruce, Jorge
2007 El Estado según Eliane [Karp]. Diario *Perú 21*. Domingo 11 de marzo.

Burga, Jorge
1987 Plan de desarrollo urbano de Villa El Salvador, en revista *Cuadernos Urbanos* N° 20. Lima, páginas B-I. 8 páginas. Lima.

Cahill, David
2006 El visitador general Areche y su campaña iconoclasta contra la cultura andina, en: Ramón Mujica Pinilla, editor, *Visión y símbolos: del Virreinato criollo a la República peruana*». Banco de Crédito del Perú. Colección Arte y Tesoros del Perú. Lima.

Calandria, Asociación de Comunicadores Sociales,
1996 Sondeo de opinión: mapa de comunicación de Villa El Salvador. Lima.

Campos Machado, Maria Das Dores
1996 Carismáticos e pentecostais: adeçao religiosa na esfera familiar. Editora Autores Associados. ANOPOCS. Sao Paolo. Brasil

Canevacci, Massimo
1996 *Sincretismos: una exploracao das hibridacoes culturais*. Traducido del

italiano, Studio Nobel. Sao Paulo, Brasil.
1993 *A cidade polifonica: ensayos sobre una Antropología de la comunicación urbana*. (Traducido del italiano al portugués) Studio Nobel, Sao Paulo, Brasil.

Cardoso, Fernando Enrique y Enzo Faletto
1971 *Dependencia y desarrollo en América Latina.* Siglo XXI. México.

Carvalho, Constantino
2007 A la reja. Artículo publicado en la página editorial del diario *La República*. Lima. Perú. 28 de abril.

Casimir, Jean
1980 *La cultura oprimida*. Editorial Nueva Imagen, México.

Castillo, Cronwell
2005 *¿Dónde está Ernesto?* Editorial Argos. Lima. 239 pp.

Castro Klaren, Sara
1990 Discurso y transformación de los dioses en los Andes: del Taki onqoy a Rasu-ñiti', en Millones, compilador, *El retorno de las Huacas*, 1990: 407-423.

Cavero, Arnulfo
2001 *Los Dioses vencidos. Una lectura antropológica del Taki onqoy*. Escuela de Post Grado de la Universidad San Cristóbal de Huamanga. Centro de Pesquisa en Etnología Indígena, UNICAMP. Brasil.

CEPES (Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo)
1986 *Huayno, vals, chicha y rock, ¿música popular peruana?* Lima.

Cerrón Palomino, Rodolfo
1987 *Lingüística quechua.* Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas. Cusco, 426 pp.
1998 *Pasado y presente de las lenguas andinas mayores del Perú: el quechua y el aimara. El Perú en los albores del siglo XXI/2*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, pp. 119-136.

Cirese, Mario
1981a Sobre el concepto de cultura popular. Lima. *Hueso Húmero* N° 8. Enero-Marzo.
1981b *Ensayos sobre culturas subalternas.* México. ENHA. Cuadernos de la Casa Chata. 24.

Clifford, James
1988 *Dilemas de la cultura: Antropología, literatura y arte en la perspectiva post moderna*, Gedisa editorial, Barcelona, España.

Collier, David
1978 *Barriadas y élites: de Odría a Velasco*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima. Comisión Nacional de Cultura.
2001 *Cien, quinientas, mil, casas de la cultura: lineamientos de la, política cultural del Perú 2001-2006.* Versión recibida como un documento por Internet.

Comunidad Espiritual Americndia
s/f Inti Raymi Pa Quilqa juk, Guía del ritual del solsticio de invierno, Inti Raymi. *Qillqa* Nº 1. Lima. Fax 471 6483 [única referencia de la publicación].

Coronado, Jaime y Pajuelo, Ramón
1997 *Villa El Salvador. Poder y Comunidad*. CECOSAM, CEIS, Lima.

Coronado, Jaime
1990 La estructura de autoridad y representación de una comunidad urbana: la experiencia de CUAVES 1971, 1990. En Coronado Jaime y Pajuelo, Ramón, *Villa El Salvador: poder y comunidad.* CEIS, CECOSAM, Lima.

Comisión de la Verdad y Reconciliación
2003 *Informe Final*. Lima. 9 volúmenes

Comisión de disolución y liquidación Parque Industrial del Cono Sur
1997 *Datos del estado situacional de los Lotes del Parque Industrial del Cono Sur*. Mimeografiado.

Comunidad Urbana Autogestionaria Villa El Salvador, CUAVES
1984 *Un pueblo, una realidad: Villa El Salvador.* Censo de población. Mimeo, 68 pp.

Concolorcorvo
1974 *El lazarillo de ciegos caminantes*. PEISA. Biblioteca peruana. Lima.

Curátola, Marco
1977 Mito y milenarismo en los Andes. Del taki onqoy a Inka Ri. Revista *Allpanchis* Nº 10 pp. 65 92. Cusco.

Cuánto (Richard Web y Graciela Fernández Baca)
1991 *Perú en números 1991*. Anuario Estadístico. Lima, 1,168 pp.

Chang, Yung
1993 *Los cisnes salvajes, novela*. Editorial Circe, Barcelona, España, 529 pp.

Chueca, José Gabriel
2006 «Mi despido lo tomé como una oportunidad», entrevista con Hugo Yallico, fabricante de mototaxis en Villa El Salvador. Diario *Perú 21*, Lima, 31 de agosto, pp 16-17.

Da Cunha, Euclides
2002 *Os Sertoes Campanha de Canudos*. Edicao, prefácio, cronologia, Notas e índices Leopoldo M. Bernucci. Ateliê Editorial, Archivo Do estado, Imprensa Oficial, Sao Paolo, Brasil. 928 pp.

Dalle, Luis
1983 *Antropología y evangelización desde el runa*. CEP. Lima

De la Vega Garcilaso, Inca
1973 [1609] *Los comentarios reales*. Peisa, Biblioteca Peruana, tres volúmenes. Lima, Perú.
1991 *Comentarios reales de los Incas*. Edición, índice analítico y glosario de Carlos Araníbar. Fondo de Cultura Económica de México. México Dos volúmenes, 880 pp.
1943 [1609] *Los comentarios reales de los Incas*. Edición al cuidado de Ángel Rosemblat, del Instituto de Filología de la Universidad de Buenos Aires. Prólogo de Ricardo Rojas Emecé Editores. Buenos Aires. Argentina. Dos tomos. Segunda edición. [1616] 1977

De Soto, Hernando; Enrique Ghersi y Mario Ghibellini
1989 *El otro sendero, la revolución informal,* con un prólogo de Mario Vargas Llosa, Instituto Libertad y Democracia. Lima.

Degregori, Carlos Iván
2004 Diversidad cultural. En Enciclopedia temática del Perú, del diario *El Comercio*. Volumen VIII. Lima, 191 pp. Lima.

Degregori, Carlos Iván; Cecilia Blondet y Nicolás Lynch
1986 *Conquistadores del nuevo mundo*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima. 312 pp.

Del Pino, Fermín
1995 La condición mestiza de la antropología. En Maruja Martínez y Nelson Manrique (editores), *Amor y fuego. José María Arguedas 25 años después*. Lima, DESCO-CEPES-SUR, 1995. pp. 23-55.

Driant, Jean Claude
1991 *Las barriadas de Lima.* IFEA-DESCO. Lima.

Dournes, Jacques
1963 *Dieu aime les païens*. Aubier. Editions Monaigne. Paris

Duviols, Pierre
1977 *La destrucción de las religiones Andinas (durante la conquista y la colonia).* Universidad Autónoma de México. México.

Escobar, Gabriel
1964 Sicaya: Una comunidad mestiza de la Sierra Central del Perú. En José María Arguedas, editor: *Estudios sobre la cultura actual del Perú.* Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Escuza, César
1986 Entrevista a César Escuza: El teatro como comunicación popular, Historia de Villa El Salvador en 'Diálogo entre zorros'. Diario *La República*, página cultural, edición del 7 de febrero, p. 23.

Espinoza, Maritza
2004 «Letreros delatores», en la columna «Cosas de la tribu», Diario *La República*. Lima, 12 de diciembre.

Espinoza Soriano, Waldemar
1978 *Los modos de producción en el Imperio de los Incas*. Edit. Mantaro-Grafical. Lima.
1987 *Los Incas: economía, sociedad y Estado en la era del Tahuantinsuyo.* La Victoria, Amarú Editores, 1987.

Estenssoro Fuchs, Juan Carlos
2003 *Del paganismo a la santidad en el Perú.* Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima, 586 pp.
1998a *Du paganismo a la sainteté: l'incorporation des indiens du Pérou au catholicisme 1532-1750*. Thèse de Doctorat nouveau régime en Histoire et Civilizations. Ecole Etudes en Sciences Sociales. Paris.
1998b Los colores de la plebe: razón y mestizaje en el Perú colonial. En, Museo de Arte de Lima, *Los cuadros del mestizaje del Virrey Amat: La*

representación etnográfica en el Perú colonial. Lima pp. 67-107.

Esteva Fabregat, Claudio
1988 *El mestizaje en Ibero América*. Alhambra. Madrid.

E.E. Evans-Pritchard
1940 *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford University Press.

Faleto, Enzo y Fernando Enrique Cardoso
2001 *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Siglo XXI. México.

Frank, André Gunder
1991 *El subdesarrollo del desarrollo*, de Andrés Gunder Frank, Ed. Nueva Sociedad, Venezuela.
1978 *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina.* Siglo XXI Editores. México.

Fernández, Rubem César y otros
1998 *Novo nacimiento: Os evangélicos em Casa, na Igreja e na Politica* MAUAD. Río de Janeiro. Brasil.

Fiedel, Stuart J
1996 *Prehistoria de América.* Crítica, Arqueología, Grijalbo Mondadori, Barcelona, España. 443 pp.

Featherstone, Mike
1994 *O desmanche da cultura: globalizacao, postmodernismo e identidade,* Studio Nobel. Sao Paulo Brasil.

Firth, Raymond
1974 *Temas de Antropología Económica*. FCE. México. 279 pp.

Folha de Sao Paolo
1999 *Especial sobre la Iglesia Universal del Reino de Dios.* Edición del 18 de julio.

Foster, George Mc Lelland.
1966 *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos.* FCE. México.

Friedman, Meyer y Friedland Gerald W,
1999 *Medicine's ten greatest discoveries.* Yale University Press.

Freud, Sigmund

1988 «El porvenir de una ilusión», en *Psicología de las masas, más allá del principio de placer y el porvenir de la una ilusión*. Alianza Editorial, el Libro de Bolsillo, Madrid,
1980 *Totem y tabú*. Fondo de Cultura económica de México. México
1974 «El malestar en la cultura», escrito en 1929, publicado por primera vez en 1930. Ver el tomo VIII de la *Obras completas*, Editorial Biblioteca Nueva. Madrid.

García Canclini, Néstor
1996 *Coordinador culturas en globalización: América Latina, Europa Estados Unidos, libre comercio e integración*. Nueva Sociedad. Caracas, Venezuela.
1994 *Consumidores y ciudadanos*. Nueva Imagen. México.
1990 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad.* Editorial Grijalbo. México.D.F.

García Naranjo Morales, Aída
1994 *Nosotras las mujeres del vaso de leche 1989-1994*. Centro de Asesoría Laboral, CEDAL, Räda Barnen de Suecia. Lima.

García, Uriel
1973 *El nuevo indio.* Lima. Colección Autores Peruanos. Editorial. Universo.

Ginés de Sepúlveda, Juan
1941 [1550-1780] *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. Fondo de Cultura Económica de México.
1987 [1562-1780] *Historia del nuevo mundo.* Alianza Editorial. Madrid.

Godelier, Maurice
1996 *L'énigme du don*. Champs Flamarion. Paris.
1978 El concepto de formación económica y social: el ejemplo de los incas. En Espinoza Soriano Waldemar, *Los modos de producción en el imperio de los Incas*. Editorial Mantaro-Grafical. Lima.

Golte, Jurgen y Norma Adams
1986 *Los caballos de Troya*. Instituto de Estudios Peruanos. IEP. Lima.

González Prada, Manuel
1960 *Páginas libres*. Ediciones Populibros. Lima.
1956a [1888] *Ensayos escogidos*, selección y prólogo de Augusto Salazar Bondy, Patronato del Libro Peruano, primer festival. Lima.
1956b [1904] Nuestros indios, en *Ensayos escogidos*, selección y prólogo de Augusto Salazar Bondy, Patronato del Libro Peruano, primer festival.

Lima.

Grupo de Teatro de Villa El Salvador
1985 *Diálogo entre zorros*, pieza de teatro, edición mecanografiada, (gentilmente ofrecida por César Escuza).

Guamán Poma de Ayala, Felipe
1980 *El Primer nueva corónica y buen gobierno.* Edición crítica de John Murra y Rolena Adorno, Traducción y análisis textual del quechua por Jorge Urioste. Siglo XXI. Nuestra América. México. 3 volúmenes.

Guerrero, Andrés
2000 El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquia y transescritura. En: Andrés Guerrero, compilador, *Etnicidades*. FLACSO. Ecuador. Quito

Guzmán Bockler, Carlos y Jean Luc Herbert
2007 *Guatemala: una interpretación histórico-social*. Siglo XXI Editores. México. 215 pp.

Gutiérrez, Gustavo
1992 *En busca de los pobres de Jesucristo: el pensamiento de Bartolomé de Las Casas. Verdad e Imagen*. Ediciones Sígueme. Salamanca. España. 716 pp. 1988 Teología de la liberación. CEP. Lima, 439 pp.

Harrington, Michael
1963 *La cultura de la pobreza en Estados Unidos.* Fondo de Cultura Económica de México, Colección Popular, Tiempo Presente, México, 243 pp.

Herbert, Jean Loup y Carlos Guzmán Vockler
1970 *Indigenismo y el mestizaje.* Siglo XXI Editores, México.

Hernández, Max
1991 *Memoria del bien perdido: Conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega*. Sociedad Estatal Quinto Centenario, Madrid, 210 pp.

Hernández, Lemliq, Péndola, Rostorowsky y Millones
1990 El taki onqoy, reflexiones psicoanalíticas, en Luis Millones, compilador *El retorno de las Guacas* Instituto de Estudios Peruanos, Sociedad Peruana de Psicoanálisis. Lima.

Hollmberg, Allan
1966 *Vicos: método y práctica de antropología aplicada.* Instituto de Estudios

Andinos. Lima.

Huntington, Samuel
1997 *Choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Paidós. Estado y Sociedad. Buenos Aires, Barcelona, México. 424 pp.

Hurtado, Wilfredo
1995 *La chicha peruana, música de los nuevos migrantes.* ECO. Grupo de Investigaciones Económicas, Lima.

Justino, Mario
1995 *Nos bastidores do reino, A vida secreta na Igreja Universal do Reino de Deus.* Geraçao Editorial. Sao Paolo, Brasil.

Kapsoli, Wilfredo
1994 *Guerreros de la oración. Las nuevas iglesias en el Perú*. Servicio Ecuménico de Pastoral y Estudio de la Comunicación. SEPEC. Lima.
1990 *Rebeliones de esclavos en el Perú*. Editorial Purej. Lima.
1987 *Los movimientos campesinos en el Perú*. Ediciones Atusparia. Lima
1975 *Movimientos campesinos en Cerro de Pasco*. Ediciones UNCH. Lima
1972 Con Wilson Reátegui, *El campesinado peruano 1919-1930*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

Kroeber, Alfred y Kluckhohn, Clyde
1952 *Culture: A critical review of concepts and definitions*. Papers of Peabody Museum of American Arqueology and Ethnolgy, Harvard University. Vol. XLVII nº 1. Cambridge, Massachusetts. USA. 223 pp.

Kubler, George
1946 The quechua in the colonial world. En *Hand book of South American Indians* T. 2 , 331-410. Smithsonian Institution. Washington DC.

La Torre, Alfonso
1987 «Diálogo entre zorros» La acción y la filosofía del «vecino», diario *La República*, 28 de junio, pp. 21. Lima.

Lama, Luis E.
2003 «Faustos», en revista *Caretas*, junio 26.

Landes S, David
1978 *Riqueza e a pobreza das naçoes, Porque algunas saon tan ricas e outras tao pobres.* Editora Campus, Río de Janeiro. Tercera edición. 760 pp.

Lauer, Mirko
1988 Grandes cambios al pie del altar, Cristianismo: la cosa está cantada.

Diario *La República*, columna El observador, domingo 121 de abril, p. 6.
* León,
2001 //ff ubicar en LR la fecha del Domingo que publicó ese reportaje//). Las estrellas de la noche fueron «Los Ronish», de Cochabamba, Bolivia, nota pp

Leonel, Mauro
1988 *A morte social dos rios*. IAMA, FAPESP, Editora Perspectiva. Sao Paulo. Brasil.

Lévi Strauss, Claude
1969 *Antropología estructural*. Buenos Aires. Edit. Universitaria de Buenos Aires.
1987 [1940] «Raza e Historia». En: UNESCO, *Raza: ciencia y política*. México. Fondo de Cultura Económica.
1970 *Tristes trópicos*. Editorial EUDEBA. Buenos Aires.
1975 *El estructuralismo*. Editorial EUDEBA. Buenos Aires.
1980 *Totem y tabú*. Fondo de Cultura Económica de México.

Lewis, Oscar
1982 *Antropología de la pobreza*. Fondo de Cultura Económica de México. México.

Linton, Ralph
1967 *Estudio del hombre*. Fondo de Cultura Económica de México. México.

Lira, Jorge A.
1953 Puhllay, Fiesta india. En *Perú Indígena*. Instituto Indigenista Peruano Vol. IV Nº 9. Lima.

Malinowsky, Bronislaw
1968 *Une théorie scientifique de la culture, et autres essais*. François Maspero, Paris, 177 pp.
1963 *Les argonautes du Pacifique Occidental*. Gallimard, Paris 1963, 605 páginas.

Mangin, William
1964 Estratificación social en el Callejón de Huaylas, en José María Arguedas editor, *Estudios sobre la cultura actual del Perú*. Lima. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 16-36.

Manrique, Nelson
1999 *La piel y la pluma: escritos sobre literatura, etnicidad y racismo*. SUR

casa de Estudios del Socialismo, y CDIAG, Lima. 135 pp.
1995 José María Arguedas y la cuestión del mestizaje. En: Maruja Martínez y Nelson Manrique (editores), *Amor y fuego*. *José María Arguedas 25 años después*. Lima, DESCO-CEPES-SUR, 1995. pp. 77-89.

Maquiavello
1969 *El príncuipe*. PEISA. Lima, Peru, 167 pp.

Mariátegui, José Carlos
1968 [1928] *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Biblioteca Amauta. Lima, Décima tercera edición.
1969 *Ideología y política.* Biblioteca Amauta. Lima. Perú. Colección Obras Completas, Volumen 13.
1970 *Peruanicemos al Perú*. Biblioteca Amauta. Lima. Colección Obras Completas, Vol 11.
1970b [1925] El rostro y el alma del Tawantinsuyo. En *Revista Mundial*, N° 274, ll de setiembre 1925. En Peruanicemos al Perú Biblioteca Amauta. Lima. Colección Obras Completas, Volumen 11.
1972 Prólogo al libro *Tempestad en los andes*, de Luis E. Valcárcel, Editorial Universo. Colección Autores Peruanos. Lima.

Martín-Barbero, Jesús
1987a De los medios a las mediaciones: Comunicación, cultura y hegemonía. Edicione G. Gili S.A. de C.V. México.
1987b Procesos de comunicación y matrices de cultura, itinerario para salir de la razón dualista. Ediciones G.Gili. S.A. de C.V. México.

Martínez, Héctor
1990 Vicos: continuidad y cambio. Ponencia presentada en el seminario Permanente de Investigación Agraria III, Sepia, Cusco.
1978 Con Carlos Samaniego, Política indigenista en el Perú 1946-1969, en Celats, Centro Latinoamericano de Trabajo Social, Campesinado e indigenismo en América Latina. Lima.

Marzal, Manuel
1988 *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la Gran Lima*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial. Lima. 451 pp.
1971 *El mundo religioso de Urcos.* Instituto de Pastoral Andina. Cusco.
1975 Interpretación de la religiosidad popular, en *Religiosidad y fe en América Latina.* Ediciones Mundo, Santiago de Chile.

Marx, Karl
1966 Formaciones económicas precapitalistas. En Marx K. y Engels F. y otros: *El modo de producción asiático.* Editora Universitaria de

Córdoba, Córdoba.

Mato de Turner, Clorinda

s/f *Aves sin nido*. Editorial Omega. Lima, 239 pp.

Matos Mar, José

1986 *Desborde popular y crisis del Estado: el nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. Perú Problema 21. Instituto de Estudios Peruanos. Cuarta edición. Lima.

1957 *Las barriadas en Lima.* Instituto de Estudios Peruanos. IEP. Lima.

Mauss, Marcel

1950 *Sociologie et Anthropologie.* Presses Universitaires de France. Paris

1925 *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. L'année Sociologique, nouvelle série.

Mayer, Enrique

1971 Un carnero por un saco de papas: aspectos del trueque en la zona de Chaupihuaranga, Pasco. *Revista del Museo Nacional* T. XXXVII pp. 84-96. Lima.

Mead, Margaret

1985 *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. Origen Planeta. Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo. Barcelona. España.

Meillassoux, Claude

1964 *Anthropologie Economique des Gouro de Côte D'Ivoire*. Mouton. La Haye, Paris, 382 pp.

Mercier, Juan Marcos

1979 *Nosotros los Napu-Runas: Napu Runapa Rimay, mitos e historia.* Publicaciones CETA, Iquitos, Educación Bilingüe-Alto Napo, Sexta Región, Ministerio de Educación, 372 pp.

Merton, Robert King

2002 *Teoría y estructura sociales*. Fondo de Cultura Económica. México.

Mezan, Renato

2005 *Freud pensador da cultura*. Compañía das letras Sao Paula, Brasil, 756 pp.

Millones, Luis

1973a Un movimiento nativista del siglo XVI: Taki ongoy, en Ossio Juan, compilador, *Ideología mesiánica del mundo andino*. Edición de José

Ignacio Prado Pastor. Lima.
1973b Nuevos aspectos del Taki ongoy, en Ossio Juan, compilador, *Ideología mesiánica del mundo andino*. Edición de José Ignacio Prado Pastor, Lima.
1987 *Historia y poder en los Andes centrales (desde los orígenes al siglo XVII)*. Alianza Editorial, Madrid.
1988 *El Inca por la Coya, historia de un drama popular en los Andes peruanos*, Fundación Friedrich Ebert. Lima.
1990 (compilador) *El retorno de las huacas*. Instituto de Estudios Peruanos, Sociedad Peruana de Psicoanálisis. Lima.

Ministerio de Educación, Unidad de Educación Bilingüe Intercultural
2001 *Política nacional de educación intercultural bilingüe.*

Miró Quesada, Roberto
1986 Villa El Salvador: el teatro como historia popular. Diario *La República*, 15 de febrero, p. 10. Lima.

Misión Bíblica Carismática
1966 Carta abierta al Señor Presidente de la Republica Dr. Alejandro Toledo. Diario *La República*. 28 de Julio. Lima.

Molina, Cristóbal de
1916 [1575] *Relación de las fábulas y los mitos de los Incas*. Editorial De Horacio Urteaga y Carlos A. Romero. Lima. (CLDR-HP primera serie, T. I)

Moore, Michael
2001 *Estúpidos hombres blancos*. Ediciones Grupo B. Barcelona, Bogotá, 289 pp.
2004 *¿Qué han hecho con mi país tío?* Ediciones Grupo B. Barcelona, Bogotá, 270 pp.

Montoya Rojas, Rodrigo
2008 (Con Patricia Balbuena, Claudia Balarín, Leonardo Feldman, Carlos Infantes Tomás Miranda, Ramón Mujica, Ulpiano Quispe, Alejandro Rey de Castro), *Voces de la tierra: Reflexiones sobre movimientos políticos indígenas en Bolivia, Ecuador, México y Perú*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Ediciones del Vicerrectorado Académico, Fondo Editorial, Lima, 390 pp.
2006a *De la utopía andina al socialismo mágico. Antropología, historia y política en el Perú*. Instituto Nacional de Cultura, Cusco, Perú.
2006b Comisión de la Verdad y Reconciliación: un doloroso espejo del Perú, en *Elogio de la Antropología*. Instituto Nacional de Cultura Cusco, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Fondo Editorial de la

Facultad de Ciencias Sociales. Lima.

2006c *Un buen danzante de tijeras recoge agua con una canasta* (Informe etnográfico de una visita al departamento de Huancavelica tras las huellas de los danzantes de tijeras). Instituto de Investigaciones Histórico Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

2006d *¿Quiénes quieren incluir a quienes?, ¿para qué?* Artículo para redes en internet.

2005 *Elogio de la Antropología.* Instituto Nacional de Cultura Cusco, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales. Lima.

2005b Prólogo del libro de Carlos W. Herrera Alfaro *Cirilo, dansaq. Conversaciones con un maestro* (Cirilo Inca), Lima.

2005c Futuro de las comunidades campesinas: Pacaraos 40 años después. En *Investigaciones Sociales,* Revista del Instituto de Investigaciones Histórico Sociales Revista Nº 14. Mayo. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales. Lima pp. 17-45.

2004b *Ilusión de la antropología aplicada: Vicos, 40 años después*. Instituto de Investigaciones Histórico Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional mayor de San Marcos. Lima, 26 pp.

2002a Un año después: Toledo 1 contra Toledo 2. Diario *La República*, Navegar Río Arriba, Domingo 28 de julio.

2002b Eliane 1 y Eliane 2. Diario *La República*, Navegar Río Arriba, Domingo 18 de agosto.

2002c Cultura y poder, ¿qué hacer? (segunda parte), en *Revista Múltiple: cultura peruana* N° 2 de marzo-mayo, Lima, pp. 25-29.

2001 Cultura y poder (primera parte), en Revista *Múltiple: cultura peruana* N° 1. Diciembre 2001, febrero 2002, Lima, pp. 30-36.

1998a *El tiempo del descanso* (novela) SUR Casa de Estudios del Socialismo. Lima, pp. Traducida al portugués *O tempo do descanso* (Romance) Editora Marco Zero. Sao Paulo. Brasil.

1998b *Multiculturalidad y política: derechos indígenas, ciudadanos y humanos*. SUR Casa de Estudios del Socialismo

1998c Historia, memoria y olvido en los Andes quechuas, revista *Tempos Brasileiros*, Sao Paulo, 135, pp. 157-180. Brasil (Publicado en Lima en el 2000 en la *Revista de Sociología*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos), XI:12, pp. 81-102.

1997 Año nuevo quechua en Villa El Salvador: una propuesta imaginativa. Diario *La República*, Lima, 6 de julio.

1996 Música chicha: cambios en la canción andina quechua en Perú. En Meter Baumann (editor), *Cosmología y música en los Andes*.

Biblioteca Ibero Americana. Vevruert. Berlin, Alemania, pp. 483-496.

1995 ¿Existe una tradición teatral quechua en el Perú?, revista *Hueso Húmero*, Lima, 31, pp. 53-80.

1994 El problema étnico y el socialismo en tiempos de Mariátegui, en *Anuario Mariateguiano,* Lima, VII:3, pp. 67-82.

1993 El teatro quechua como lugar de reflexión sobre la historia y la política, en *Revista de Crítica Literaria Latino Americana,* Lima, XIX: 37, pp. 223-242.

1992a *Al borde del naufragio: Democracia, violencia y problema étnico en el Perú*. Editorial Talasa. Madrid. Este mismo libro ha sido publicado también en Lima por SUR, Casa de Estudios del Socialismo. Lima.

1992b *Quechua Theater: History, Violence and Hope*, Indiana Journal of Hispanic Literatures, 1:2, (Spring), pp. 53-80. *Revista de Crítica Literaria Latino Americana*, Lima, XIX: 37, pp. 223-242.

1991b Prólogo del libro *Los Danzaq*, de Lucy Núñez, Museo de la Cultural Peruana, Lima.

1991c (editor) *José María Arguedas 20 años después: huellas y horizonte 1960-1989.* Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

1990 Siete tesis de Mariátegui sobre el problema étnico y el socialismo, *Anuario Mariateguiano*, Lima, 2, pp. 45-70.

1990a *Por una educación bilingüe, ensayos sobre cultura y socialismo* (Mosca Azul Editores/ y CEPES. Lima.

1990b *Antropología y política, en el libro José María Arguedas veinte años después: huellas y horizonte 1969-1989*, que organicé y compilé en 1990. Universidad Nacional Mayor de San Marcos e Ikono. Lima.

1989a *Lucha por la tierra, reformas agrarias y capitalismo en el Perú del siglo XX*, Mosca Azul Editores, Lima, 360 pp.

1988 Límites y posibilidades de la educación bilingüe intercultural en el Perú, en: Maria Heise, compiladora, *Interculturalidad: creación de un concepto y desarrollo de una actitud*. Programa Porte PE. Unión Europea. República del Perú.

1988 Prólogo del libro *La chicha peruana, música de los nuevos migrantes*, de Wilfredo Hurtado, (ECO. Grupo de Investigaciones Económicas), Lima.

1988 Vida, muerte y pobreza de la libertad (Todos somos sospechosos), Diario *La República*, 27 de julio. Lima.

1988 Con Luis Enrique López: *¿Quiénes somos?,* Mosca Azul Editores y la Universidad Nacional del Altiplano. Lima.

1987a *La cultura quechua hoy*. Hueso Húmero Ediciones, Lima.

1987b Con Edwin y Luis Montoya, *Urqukunapa yawarnin, La sangre de los cerros. Antología de la poesía quechua que se canta en el Perú.* (Cepes, Mosca Azul Editores, y la Universidad Nacional Mayor de San Marcos), Lima, 2 volúmenes, 690 pp., y 150 pp. Una segunda edición fue publicada en 1998 por la Universidad Federico Villareal,

en 5 volúmenes, Lima.
1987c *La cultura quechua hoy*, Hueso Húmero Ediciones, Lima.
1987d Con Luis Enrique López, editores, *¿Quienes somos?* Mosca Azul Editores, Universidad Nacional del Altiplano. Lima, Puno.
1980 *Capitalismo y No-capitalismo en el Perú: un estudio histórico de su articulación en un eje regional*. Mosca Azul Editores, Lima, 380 pp.
1979 Con Felipe Lindoso y María José Silveira, *Producción parcelaria y universo ideológico en Puquio.* Mosca Azul Editores, Lima.
1974 Con Ruperto Pérez Albela, Amelia Guido, Yolanda Ramírez, Mónica Rivera, José Lombardi y Raúl Rojas, *La SAIS Cahuide y sus contradicciones.* Ediciones de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 155 pp.
1971 *A propósito del carácter predominantemente capitalista de la economía peruana actual 1960-1970.* Ediciones Teoría y Realidad, Lima. [Una segunda edición fue publicada por Mosca Azul Editores en 1989].

Montoya Uriarte, Urpi
2002 *Entre fronteras: convivencia multicultural, Lima siglo XX*. CONCYTEC y SUR, Casa de Estudios del Socialismo. Lima, 172 pp.

Mora, Carlos y Zarzar Alonso
1997 Comunidades nativas en la Amazonía peruana, en PNUD GEP UNOPS. *Amazonía peruana, comunidades indígenas, conocimientos y tierras tituladas. Atlas y base de datos*. Lima.

Moro, Tomás
1993 [1616] *Utopía*, Ediciones Altaya. Barcelona, 1993. (Se puede obtener copia gratuita de este libro en Internet).

Morote Best, Efraín
1988 *Aldeas sumergidas: Cultura popular y sociedad en los Andes*. Centro Bartolomé de las Casas. CBC, Biblioteca de la tradición oral andina, 9 Cusco, 366 pp.

Municipalidad de Villa El Salvador, COFIDE, Banco República, Cono Sur Motors Concesionario integral Daewoo
1998 *Directorio empresarial 1998*, Parque Industrial Villa El Salvador.

Mujica Pinilla, Ramón
2008 E1 Taki Onqoy y la pervivencia de un modelo andino de resistencia cultural, en Rodrigo Montoya, editor, *Voces de la tierra: Reflexiones sobre movimientos políticos indígenas en Bolivia, Ecuador, México y Perú*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Ediciones del

Vicerrectorado Académico, Fondo Editorial, Lima, pp. 233-270.

Murra, John
1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino.* Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
1946 The Historic Tribes in Ecuador. In *Handbook of South American Indians.* T. 2. Smithsonian Institution. Washington D C.

Museo de Arte de Lima
2000 *Los cuadros del mestizaje del Virrey Amat: la representación etnográfica en el Perú colonial.* Lima. 20 cuadros de pintura llevados por el Virrey Amat y Juniet a España,) 116 páginas.

Núñez, Lucy
1991 *Los dansaq.* Museo Nacional de la Cultura Peruana. Lima.

Ortiz, Beto
2007 República Ampay, en diario *Peru 21*, Lima, edición del 18 de marzo.

Ortiz, Fernando
1963 [1940] *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. Introducción de Bronislaw Malinowski. La Habana, Cuba. Consejo Nacional de Cultura. Cuba.

Ortiz, Pedro
1963 *Las subculturas peruanas: Plan nacional de integración de la población aborigen.* Lima.

Ossio, Juan (compilador)
1993 *Ideología mesiánica del mundo andino*. Edición de Ignacio Prado Pastor. Lima.
1992 *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes. Una aproximación a la organización social de la comunidad de Andamarca*. Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica. Lima.
1989 La misión israelita del nuevo pacto universal y su composición social, en Marcel Valcárcel, editor. *Pobreza urbana: interrelaciones económicas y marginalidad religiosa.* Pontificia Universidad Católica del Perú. PUCP. Lima, pp. 111-167.

Padilla, Valquiria
2006 *Chopping center, a catedral das mercadorias*. Editorial Boitempo. Sao Paolo. Brasil.

Palerm, Angel
1991 *Aguirre Beltrán Gonzalo. Obra polémica.* Edición y prólogo de Angel

Palerm. Instituto Nacional de Historia. La casa Chata. México.

Pajuelo, Ramón y Pablo Sandoval (compiladores)

2004 *Globalización y diversidad cultural: una mirada desde América Latina*. Instituto de Estudios Peruanos. IEP. Lima. 464 pp.

1996 Villa El Salvador en su bibliografía, en Coronado Jaime y Pajuelo, Ramón, *Villa El Salvador: poder y comunidad*. CEIS, CECOSAM, Lima,

Parodi, Jorge

1986 *Ser obrero es algo relativo: obreros, clasismo y política*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 184 pp.

Parsons, Talcott

1976 *El sistema social*. Madrid, Revista de Occidente.

PNUD GEP UNOPS

1997 *Amazonía peruana, comunidades indígenas, conocimientos y tierras tituladas. Atlas y base de datos*. Lima.

Porras Barrenechea, Raúl

1989 [1946] El Inca Garcilaso de la Vega, 1539-1616, en César Toro Montalvo, compilador, *Los garcilacistas*. Universidad Inca Garcilaso de la Vega, Lima, pp.191-216.

Pérez Guadalupe, José Luis

2002 *Ecumenismo, sectas y nuevos movimientos religiosos*. Ediciones Paulinas. Colección Teología Pastoral. Lima, 2002, p. 29.

Ponce, Ramón

1994 *Gamarra: formación, estructura y perspectivas*. Fundación Friedrich Ebert. Lima.

Ponce, Ramón; José Távara y Alfredo Stecher

1992 *Asociados para competir, la construcción de un parque industrial en Villa Salvador*. PNUD, ONUDI, Lima, Perú.

Pongo, Carlos

2004 *Cholos empresarios*. Texto enviado por el autor a través de su e mail car9pon@aol.com

Pozzi-Escot, Inés

1998 *Multilingüismo en el Perú*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas y PROEIB ANDES, Cusco, Perú. Cochabamba,

Bolivia.307 pp.

Quijano, Aníbal
1998 *La economía popular y sus c aminos en América Latina*. Mosca Azul Editores. Lima, 192 pp.
1997 Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. En *Anuario Mariateguiano*, volumen IX, N 9. Editorial Amauta. Lima.
1988 *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Sociedad y Política Ediciones. Lima.
1980a *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Mosca Azul Editores, Lima.
1980b La emergencia del grupo cholo y sus implicancias en la sociedad peruana (esquema de un enfoque aproximativo)», en *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Mosca Azul Editores, Lima.

Rama, Ángel (editor)
1981 *José María Arguedas: Formación de una cultura nacional indoamericana.* Siglo.XXI Editores. México.

Ramos, Gabriela
1993 Política eclesiástica y extirpación de idolatrías: discursos y silencios en torno al Taqui Onqoy, en: *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVIII.* Compiladores Gabriela Ramos y Henrique Urbano. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cusco.

Redfield, Robert
1963 *El mundo primitivo y sus transformaciones*. México. Fondo de Cultura Económica. México

Rey de Castro, Alejandro
2008 Cultura indígena y poder político en la historia de México y Perú en los siglos XIX y XX. En Rodrigo Montoya, editor, *Voces de la Tierra: reflexiones sobre movimientos políticos indígenas en Bolivia, Ecuador, México y Perú.* Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Ediciones del Vicerrectorado Fondo Editorial, Académico Lima, pp. 319-362.

Rojas, Apolinario
1982 *Reflexiones en torno de la organización en Villa El Salvador*. Advertencia: El presente trabajo es una transcripción revisada por algunos dirigentes de CUAVES sustentada por el autor el 16 de mayo de 1982 en Villa El Salvador.

Rostworowski, María

1992 *Pachacamac y el Señor de los Milagros: una trayectoria milenaria*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima, 214 pp.

Salazar del Alcázar, Hugo
1990 *Teatro y violencia, una aproximación al teatro peruano de los 80*. Centro de comunicación y video teatral, Jaime Campodónico Editor. Lima.

Salcedo, José María
1984 El poder de la chicha, revista *Quéhacer*, N° 31, Lima, octubre.

Saussure, Ferdinand de
1985 *Curso de Lingüística general*. Origen Planeta. Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo. Barcelona. España.

Segovia, Braulio
1994 Poesía. En revista *Exito,* Nº 1, p. 7. Villa El Salvador.

Serrano, Raúl y Eleazar Valverde
2000 *El libro de oro del vals peruano*. Tans Peru, Lima, 318 pp.

Spalding, Karen
1974 *De indio a campesino*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

Steward, Julian (ed.)
1948 *Handbook of South American Indians*. Washington D.C.: Smithsonian. Institution. Bureau of American Ethnology. Bulletin 143.

Stavenhagen, Rodolfo
2001 *La cuestión étnica*. México. El Colegio de México. 279 pp.
2000 *Conflictos étnicos y Estado nacional.* Siglo XXI Editores. México 396 pp.

Stein, William
2000 *Vicisitudes del discurso del desarrollo en el Perú: una etnografía sobre la modernidad del Proyecto Vicos.* SUR, Casa de Estudios del Socialismo. Lima.
1987 Lecciones críticas sobre el Proyecto Perú-Cornell, en *Revista del Museo Nacional*, Nº XLVIII, Lima
1961 *Hualcán, Life in the highlands of Peru*. Ithaca, Cornell University Press.

Stern, Steve

1982 *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*. Alianza América. Alianza editorial, Madrid, España. 358 pp.

Stowe, Leland
1963 Milagro de Vicos, en revista *Selecciones del Reader´s Digest*. Julio, pp 84-93.

Távara, José I.
1994 *Cooperando para competir: redes de producción en la pequeña industria peruana*. Desco y Consorcio de Investigación económica. Lima, 223 pp.

Tocón, Carmen
1999 *Entre ollas y cucharones: ¿Movimiento social o movimientos de base?* Asociación La casa de la Mujer. Chimbote, 200 pp.

Taylor, Edward
1977 [1871] *La ciencia de la cultura*. Barcelona. Edit. Ayuso.

Taylor, Gerald
1987 *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*. Instituto Francés de Estudios Andinos e Instituto de Estudios Peruanos. Lima, 616 pp.

Todorov, Svetan y otros
1986 *Cruce de culturas*. Jucar Universidad. Madrid.

Ubilluz, Juan Carlos
1995 El perreo: entre la perversión capitalista y el hedonismo posmoderno. Revista *Quéhacer* Nº 154, pp. 111-114. Lima.

Uceda, Ricardo
2004 *Muerte en el Pentagonito. Los cementerios secretos del Ejército peruano*. Planeta. Bogotá.

Ulfe, María Eugenia
2004 *Danzando en Ayacucho. Música y ritual del rincón de los muertos*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Instituto Riva Agüero, Centro de Etno Musicología Andina. Lima.

Unidad de Educación Bilingüe del Ministerio de Educación
2001 *Política nacional de educación intercultural bilingüe*. Lima.

Valcárcel, Luis E.
1981 *Memorias*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

1972 [1928] *Tempestad en los Andes*. Editorial Universo. Colección de Autores Peruanos. Lima.
1964 Indigenismo en el Perú, en Arguedas José María, editor, *Estudios sobre la cultura actual del Perú*. Lima. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, pp. 9-15.

Varallanos, José
1962 *El cholo y el Perú, introducción al estudio sociológico de un hombre y un pueblo mestizos y su destino cultural*. Imprenta López. Buenos Aires. Argentina.

Vargas Llosa, Mario
1996 *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. Fondo de Cultura Económica de México, Colección Tierra Firme. México

Varón Gabai, Rafael
1990 El Taki Onqoy: las raíces andinas de un fenómeno colonial. En Millones Luis, compilador, *El retorno de las huacas*, Instituto de Estudios Peruanos y Sociedad Peruana de Psicoanálisis. Lima.

Vasconcelos, José
1986 *La raza cósmica*, Editorial la Oveja Negra, Serie Historia de la literatura latinoamericana, Nº 56, Bogotá, Colombia.

Veja, revista semanal de política
2000 La Iglesia Universal del Reino de Dios en Estados Unidos. *Veja*, 6 de setembro p. 114.

Vich, Víctor
2005 El baile del «perreo»: una desviación marxista. Revista *Quéhacer* Nº 154. pp. 107-109. Lima.

Villa El Salvador
1984 *Un pueblo, una realidad: Villa El Salvador*. Mimeo, 68 pp.

Villasante Guerrero, Rubén
1992 Ianavilla: antigua y vigente comunidad campesina en medio del crecimiento urbano de Lima, revista *Anthropológica* nº 10, diciembre. Lima.

Villegas Falcón, Antonio
1998 *La danza de las tijeras*. Biblioteca Nacional del Perú. Pontificia

Universidad Católica del Perú.

Zapata Velasco, Antonio
1996 *Sociedad y poder local. La comunidad de Villa El Salvador 1971-1996*, Desco, Lima. Tesis doctoral, Columbia, USA. Diez años en Villa.

Yuyachkani, Grupo de teatro de creación colectiva
1983 *Allparayku, una experiencia de teatro popular*. Ediciones Grupo Cultural Yuyachkani. Lima.
1989a *Contra el viento*, creación colectiva en 11 escenas y una partitura musical constante, dedicada al pueblo de Puno y a Alberto Flores Galindo. Lima. Edición mimeografiada.
1989b Encuentro de zorros, creación colectiva. Casa de las Américas, *Revista de Teatro Latinoamericano*, N° 81.

Wachtel, Nathan
1973 Rebeliones y milenarismo, en Juan Ossio, editor, *Ideología mesiánica del mundo andino*, Antología. Ignacio Prado Pastor, pp. 103-142.

Warman, Arturo; Guillermo Bonfil, Margarita Nolasco, Mercedes Olivera y Enrique Valencia
1970 *De eso que llaman Antropología mejicana,* Escuela Nacional de Antropología e Historia, ENAH México, Distrito Federal.

Multimedia: DVDs

Montoya Rojas, Rodrigo
1975 Fiesta del agua en Puquio.

Moore, Michael
2004 Fahrenheit 9/11.
2002 Masacre en Columbine.

Uriarte, Ana
2005 Encuentro ritual. Los dansaq en Wakaña TV Cultura. Lima.
1995 ¿Negra yo? Video TV Cultura, Lima.

ANEXOS

I. ENCUESTA: ¿CÓMO CAMBIA LA CULTURA QUECHUA? LIMA, VILLA EL SALVADOR, 1998

Cuestionario del Proyecto de investigación:

¿COMO CAMBIA LA CULTURA?

Lima - Villa El Salvador, junio de 1998

Rodrigo Montoya Rojas
Profesor Emérito de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Asistente de investigación: Antropólogo Pedro Jacinto Pazo
Ayudante de investigación: Profesor Carlos Baldeón Arce
Apoyo técnico para el proceso de cómputo de los datos: Socióloga Vania Martínez Jiménez

Fecha 23-06-98 Número de encuesta

Nombre del Colegio A. Von. Humboldt Nacional ☐ Particular ☒

Turno de: ☒ Mañana ☐ Tarde ☐ Noche Salón "A"

I. DATOS GENERALES DE LA O DEL ESTUDIANTE

1. Sexo: ☒ 1 Masculino ☐ 2 Femenino Edad

2. Tu lugar de nacimiento: distrito Lima 1 provincia LIMA 7 departamento LIMA 15

3. Lugar de nacimiento de tu papá: distrito LIMA 1 provincia LIMA 7 departamento LIMA 15

4. Lugar de nacimiento de tu mamá: distrito LIMA 1 provincia LIMA 7 departamento LIMA 15

5. Miembros de tu familia con los que vives:

Persona	Grado de parentesco contigo	Edad	Sexo	Ocupación Actual	Estable	Eventual	Desocupado
1	PAPÁ	37	M	Comerciante 53	X		
2	MAMÁ	36	F	comerciante	X		
3	Hermano	11	M	estudiante			
4	Hermano	07	M	estudiante			
5							
6							
7							
8							
9							
10							

6. Enumera las ocupaciones que hasta ahora ha tenido tu papá - obrero 53

7. Enumera las ocupaciones que hasta ahora ha tenido tu mamá - Secretaria 63

8. ¿Has vivido siempre en Villa?

☒ 1 Sí ☐ 2 No

Si respondes no, ¿en qué otros lugares?

9. ¿A qué clase social pertenece tu familia en Villa el Salvador?

- Media

10. ¿Cuántos despedidos han habido hasta ahora entre los miembros de tu familia directa?

- Dos

11. ¿Sólo te dedicas a estudiar?

[X] 1 Sí [ ] 2 No

Si respondes no, ¿en qué trabajas?

.....

II. RECIPROCIDAD

12. ¿Has sido beneficiaria o beneficiario del programa del vaso de leche?

[X] 1 Sí [ ] 2 No

13. ¿Compra tu familia los almuerzos en el comedor popular?

[ ] 1 Sí [X] 2 No

14. ¿Cuántas polladas o actividades similares ha organizado tu familia hasta ahora en los últimos dos años? (Señala un número aproximado, por favor).

- Dos

15. ¿Ha sido o es tu mamá trabajadora voluntaria:

1. en un Comedor popular?	Sí	No X
2. en un Comité del vaso de leche?	Sí	No X
3. ha sido o es promotora de salud?	Sí	No X
4. promotora de un PRONOI	Sí	No X
5. promotora de un WAWA WASI?	Sí	No X

16. ¿Ha sido tu papá:

1. dirigente de su manzana?	Sí	No X
2. de un grupo residencial?	Sí	No X
3. de su sector?	Sí	No X
4. de la CUAVES?	Sí	No X
5. del municipio?	Sí	No X

17. ¿Ha sido tu mamá:

1. dirigenta de su manzana?	Sí	No X
2. de un grupo residencial?	Sí	No X
3. de la FEPOMUVES?	Sí	No X
4. de su sector?	Sí	No X
5. de la CUAVES?	Sí	No X
6. del municipio?	Sí	No X

18. ¿Has recibido o recibes víveres, ropa, útiles escolares:

1. del Estado?	Sí /	No X
2. de la parroquia?	Sí	No X
3. del municipio?	Sí	No X
4. de una ONG?	Sí	No X
5. de otra institución? No		

III. LENGUA Y CULTURA

19. ¿Además del castellano hablas tú:

1. quechua?	Sí	No X
2. aymara?	Sí	No X
3. una lengua indígena de la Amazonía? Sí No Si respondiste sí, ¿cual?		
4. inglés?	Sí X	No
5. francés	Sí	No X
6. Otra lengua		

20. ¿Habla tu papá:

1. el quechua?	Sí	No X
2. el aymara?	Sí	No X
3. otra lengua?	Sí	No X

¿Cuál? Castellano

21. ¿Habla tu mamá:

1. el quechua?	Sí	No X
2. el aymara?	Sí	No X
3. otra lengua?	Sí X	No

¿Cuál? CASTELLANO

22. ¿Hablan tus abuelos:

1. el quechua?	Sí	No X
2. el aymara?	Sí	No X
3. otra lengua?	Sí X	No

¿Cuál? Castellano

23. ¿Por qué los hijos en Villa el Salvador, en general, no hablan las lenguas de sus padres?

Porque sus padres no son
oriundos de provincias

2

24. Si tu padre es migrante ¿conoces su tierra?

[1] Sí [X2] No

25. Si tu madre es migrante ¿conoces su tierra?

[1] Sí [X2] No

IV. RELIGIÓN

26. ¿Cuál es la religión de tu padre?

Catolica

27. ¿Cuál es la religión de tu madre?

Catolica

28. ¿Celebran tus padres las fiestas patronales de sus pueblos?

[1] Sí [X2] No

¿Cuáles? .....

29. ¿Cree tu papá en los Dioses andinos (Cerros Apus, Wamanis, Achachilas, Hircas, Pacha Mama - Madre Tierra?

[1] Sí [X2] No

30. ¿Cree tu mamá en los Dioses andinos (Cerros Apus, Wamanis, Achachilas, Hircas, Pacha Mama - Madre Tierra?

[1] Sí [X2] No

31. ¿Practicas tú alguna religión?

1. Sí	¿cuál? .....
2. No	¿por qué? Soy CATOLICA

32. ¿Te parece correcto que los protestantes traten de convertir a los católicos y a los creyentes en otras religiones en Mormones o Israelitas del nuevo pacto universal, por ejemplo?

[1] Sí [X2] No

33. ¿Sabías que en los cerros de Villa y Pachacamac se celebran pagos a los Dioses andinos?

[1] Sí [X2] No

V. MÚSICA

34. ¿Cantas?

[X1] Sí [2] No

35. ¿Tocas algún instrumento?

1. Sí	¿cuál? .....
2. ~~No~~	

36. Enumera tres de tus canciones preferidas y precisa, por favor, el género de cada una.

Canción	Género musical	Cantante o conjunto
Ojos Negros	BALADA	Ricardo Montaner
	Vals	Chabuca Granda
Pedro Suarez Vertiz	Me estoy enamorando	Rock

37. ¿Cuál es el wayno que más te gusta?

Wayno 98

38. ¿Cuál es tu valse preferido?

99

39. ¿Cuál es la música que no te gusta?

Techno 12

40. ¿Cantas con tus padres y abuelos?

[1] Sí [X2] No

41. Sin contar el himno nacional, enumera tres canciones (cualquiera que sea el género musical) que en tu opinión son conocidas y cantadas en todo el Perú

Canción	Género musical	Cantante o conjunto
Nosé.	99	

3

42. De los siguientes cantantes y conjuntos folklóricos ¿a quiénes conoces?

1. A la Uqueñita	Sí	No ✓
2. A la chalqueñita del sur	Sí	No ✓
3. A los hermanos Vásquez	Sí	No X

43. ¿Qué música escucha tu papá con más frecuencia?

BAIADA 31

44. ¿Qué música escucha tu mamá con más frecuencia?

BAIADA. 31

VI. TELEVISIÓN Y RADIO

45. Enumera tres de los programas de la televisión en general que más te gustan (precisa el número del canal de TV, de cada programa, por favor)

Programa		Canal
entreaños	02	13.
Milenium	15	2.
(Contra) CONTRA PUNTOS	05	23.

4

46. ¿Qué programa te gusta más del canal 45 de villa?

No veo 90

47. ¿Qué no te gusta del canal 45?

No veo. 90

48. ¿Qué emisora de radio del Cono sur te gusta más?

Stereo Villa. 1

¿por qué?

Me gusta 50

49. Enumera tres de los programas radiales en general, que más te gustan y especifica, por favor, el nombre de la radio:

Programa		Radio
Desayuno Musical (11)		Pronóstica 99
—	99	99
—	99	99

50. Si tuvieras poder de decisión ¿qué cambios harías en la televisión?

- Menos Telenovelas 3
- Los programas de Política de en las tardes. 61

VII. RACISMO Y DISCRIMINACIÓN

51. ¿Hay racismo en Villa?

1 Sí X 2 No

Si crees que sí, ofrece tres ejemplos por favor:

1.
2.
3.

52. ¿Sientes que hay en Lima discriminación con los habitantes de Villa?

1 Sí X 2 No

¿Por qué?

Todos somos iguales. 101

53. ¿Te has sentido marginado o discriminado?

1. por el color de tu piel	Sí	No X
2. por tus apellidos	Sí	No X
3. por el origen provinciano de tus padres (andino, amazónico, costeño)	Sí	No X

CULTURA POLÍTICA

54. ¿Sabes qué es la CUAVES?

1 Sí X 2 No

Si respondes sí, precisa qué es

—

55. ¿De qué dirigente de la CUAVES tienes referencias?

— 99

56. ¿Quién fue María Elena Moyano?

Fue una mujer q1 buscaba derechos y ayudar a su pueblo 8

57. ¿Sabes quién fue Apolinario Rojas?
No 51

58. ¿Cuál es el futuro de la CUAVES?
No se. 99

59. ¿Cuáles son los aspectos positivos en la gestión municipal de Michel Azcueta?
- La asfaltacion de pistas 43
- Un poco la limpieza de basura. 47

60. ¿Cuáles son los aspectos negativos en la gestión municipal de Michel Azcueta?
- No combate la delincuencia 52
- La drogadiccion que hay en diferentes grupos (5;9;8).

61. ¿Cuántas familias ricas crees que hay en Villa?
Ninguna 81

Podrías mencionar algunos ejemplos

IX. DISTRACCIONES

62. ¿Cuál es tu distracción preferida?
- escuchar musica 32
- Futbold.

63. ¿A qué discotecas vas? 23-16
Kibarashi, Hollywood.

64. ¿Cuál es la mejor discoteca de Villa el Salvador?
No se, Hay varias 97
¿Por qué? 99

65. ¿A qué discoteca de Lima vas? 98
Ninguna.

66. ¿Cuál es el mejor equipo de fútbol del Perú?
La "U"

X. SEXO

67. ¿Crees que las chicas deben llegar vírgenes al matrimonio?
[X] 1 Sí [ ] 2 No

68. ¿Crees que los chicos deben llegar vírgenes al matrimonio?
[ ] 1 Sí [X] 2 No

69. ¿Estás de acuerdo con los programas de planificación familiar?
[X] 1 Sí [ ] 2 No

XI. IDENTIDAD: VILLA EL SALVADOR, LIMA Y EL PERÚ?

70. ¿Te sientes limeño o limeña?
[X] 1 Sí [ ] 2 No
¿por qué? 95

71. ¿Cuántas veces al mes vas a Lima? 3
¿a qué parte de Lima? Rimac 327
¿Para qué vas? A visitar a mi Familia. 9

72. ¿Qué diferencia hay entre los limeños y los de Villa?
Ninguna. 98

73. ¿En qué ocasiones te sientes orgulloso de ser peruana o peruano?
En algun triunfo o descubrimiento hecho por el ejército. 31

5

74. ¿En qué ocasiones no te sientes peruana o peruano?

En ningun momento. 98

75. ¿Te sientes orgulloso de ser de Villa cuando vas a otro lugar de Lima, o del Perú?

X 1 Sí	2 No

XII. PROBLEMAS DEL PAÍS

76. Enumera tres de los problemas más graves del país

1. Corrupción 61
2. BANDALISMO. 11
3. Desempleo. 1

77. Enumera tres de los problemas más importante de tu familia

1. Enomicos. 1
2. FALTA de comunicacion 12
3. CA DOMAT(S) FALTA de cooperacion 13

78. Enumera tres de los problemas más importantes de Villa el Salvador

1. Delincuencia. 51
2. BASURA. 42
3. PISTAS. 43

79. Enumera tres de tus problemas personales más importantes

1. ACADEMICOS. 51
2. Conmigo Hermanos. Celeni 4
3. No puedo ser amiga Abuela 95

XIII FUTURO

80. Luego de terminar de estudiar secundaria ¿qué piensas hacer?

¿Estudiar? | X 1 Sí | 2 No

¿qué? OFICIAL ¿dónde? ESCUELA DE OFICIALES.

¿Trabajar? | 1 Sí | X 2 No

si respondes sí, ¿trabajar en qué?

81. ¿Qué posibilidades económicas reales tienes de seguir estudiando?

X 1 muchas	2 pocas

82. Enumera por orden de importancia tres de tus mayores aspiraciones en la vida

1. Ser profesional. 1
2. Tener Trabajo seguro 23
3. estabilidad economica 31
- ~~Estudiar~~. CASARME.

83. ¿Qué posibilidades reales tienes de lograr tus aspiraciones?

X 1 muchas	2 pocas

84. ¿Cómo imaginas que será el Perú dentro de quince años?

X 1 Mejor que ahora
2 Igual
3 Peor

85. Si fueras presidente o presidenta de la república, ¿qué cambios importantes harías en el Perú?

CAMBIARIA A LOS POLITICOS QUE 63
DAN SEGUIR ZAVANDO NADA.
- MAS TRABAJO CONTRATARIA LA 11
DELINCUENCIA.

86. ¿Perteneces a alguna organización juvenil?

1 Sí	X 2 No

¿Cuál? .....

87. ¿Qué opinas de los partidos políticos?

BUSCAN SU PROPIO INTERES.
ECONOMICO, OLVIDANDOSE DEL
PUEBLO EN COMUN.

MUCHISIMAS GRACIAS POR TU COLABORACION. ESTUVISTE CHÉVERE.

6

II. RELACIÓN DE CUADROS ESTADÍSTICOS: ¿CÓMO CAMBIA LA CULTURA QUECHUA? LIMA, VILLA EL SALVADOR, 1998[1]

1. Universo de alumnos de quinto de secundaria en Villa El Salvador y porcentaje de la muestra.
2. Relación de colegios nacionales y privados y de estudiantes encuestados.
3. Lugar de nacimiento de las y los encuestados, por regiones.
4. Lugar de nacimiento de las y los encuestados, por departamentos.
5. Lugar de nacimiento los padres de las y los estudiantes.
6. Lugar de nacimiento de las madres de las y los estudiantes.
7. ¿Conocen la tierra de sus papás?
8. ¿Conocen la tierra de sus mamás?
9 ¿Con qué miembros de la familia viven los estudiantes encuestados?
10. Ocupación actual del padre.
11. Ocupaciones anteriores del padre.
12. Ocupación actual de la madre.
13. Ocupaciones anteriores de la madre.
14. ¿Has vivido siempre en Villa El Salvador?
15. ¿En qué otros lugares has vivido?
16. ¿Te dedicas solo a estudiar?
17 Además de estudiar, ¿en qué trabajas?
18. A. Además del castellano ¿qué otros idiomas hablan?
    B. Si tu madre es migrante
    C. Si tu padre es migrante
19. ¿Por qué los hijos no hablan la lengua de sus padres?
20. ¿Practicas alguna religión?
21. ¿Cuál es tu religión?
22. ¿Por qué no practicas una religión?
23. ¿Cuál es la religión de tu padre?
24. ¿Cuál es la religión de tu madre?
25. Opinión sobre la política de conversión religiosa.
26. ¿Sabías que en los cerros de Villa y Pachacámac se celebran pagos a los dioses andinos?
27. ¿Has sido beneficiario del vaso del leche?
28. ¿Compra tu familia los almuerzos en el comedor popular?
29. ¿Has recibido víveres, ropa o útiles escolares en algunas de las instituciones siguientes?

1 El cuadro 1 figura en la Introducción de la Parte II: Lo que cuenta una encuesta a 781 estudiantes secundarios de Villa El Salvador en junio y julio de 1998.

30. ¿Ha participado tu mamá en algunos de las y los siguientes programas u organizaciones sociales?
31. ¿Ha sido tu papa dirigentes de…?
32. ¿Ha sido dirigente tu mamá?
33. Opiniones sobre virginidad de chicos y chicas según sexo del estudiante encuestado.
34. ¿Estás de acuerdo con los programas de planificación familiar?
35. ¿Cantas?
36 ¿Cantas con tus padres y abuelos?
37. Género musical preferido
38. ¿Cuál es la música que no te gusta?
39. ¿Qué música escucha tu papá con más frecuencia?
40. ¿Qué música escucha tu mamá con más frecuencia?
41. De las y los siguientes cantantes y conjuntos folklóricos, ¿a quiénes conoces?
42. ¿Tocas algún instrumento?
43. ¿Qué instrumentos tocas?
44. Géneros musicales que en opinión de las y los encuestados son conocidos y cantados en todo el país.
45. Programas radiales preferidos por las y los encuestados
46. ¿Qué emisora de radio del cono sur te gusta más?
47. ¿Por qué te gusta más esa emisora del cono sur?
48. Emisora radial de Lima, preferida por las y los encuestados.
49. Programas de televisión preferidos por las y los encuestados.
50. Canal de televisión preferido por las y los encuestados.
51. ¿Qué programa te gusta más del canal 45 de Villa?
52. ¿Qué no te gusta del canal 45?
53. Si tuvieras poder de decisión, ¿qué cambios harías en la TV?
54. ¿Cuál es tu distracción preferida?
55. ¿A qué discotecas vas?
56. ¿Cuál es la mejor discoteca de Villa El Salvador?
57. ¿Por qué esa discoteca es la mejor de Villa El Salvador?
58. ¿A qué discoteca de Lima vas?
59. ¿Cuál es el mejor equipo de fútbol del Perú?.
60. ¿A qué clase pertenece tu familia en Vila El Salvador?
61. ¿Hay racismo en Villa?
62. Ejemplos de racismo en Villa El Salvador
63. ¿Sientes que hay en Lima discriminación con los habitantes de Villa El Salvador?
64. ¿Sientes que hay en Lima discriminación con los habitantes de Villa El Salvador?
65. ¿Por qué crees que sí hay discriminación en Lima con los habitantes de Villa El Salvador?

66. ¿Te has sentido marginado o discriminado?
67. ¿Te sientes limeña o limeño?
68. ¿Por qué te sientes limeño o limeña?
69. ¿Por qué no te sientes limeño o limeña?
70. ¿Qué diferencia hay entre los limeños y los de Villa?
71. ¿A qué partes de Lima vas?
72. ¿Para qué vas a Lima?
73. ¿Te sientes orgullosa(o) de ser de Villa cuando vas a otro lugar de Lima o del Perú?
74. ¿En qué ocasiones te sientes orgulloso de ser peruano o peruana?
75. ¿En qué ocasiones no te sientes peruana o peruano?
76. ¿Sabes qué es la Comunidad Urbana Autogestionaria de Villa El Salvador, CUAVES?
77. ¿Si sabes qué es la CUAVES, precisa qué es?
78. ¿De qué dirigentes de la CUAVES tienes refrencias?
79. ¿Quién fue María Elena Moyano?
80. ¿Sabes quién fue Apolinario Rojas?
81. ¿Cuál es el futuro de la CUAVES?
82. Aspectos positivos de la gestión municipal de Michel Azcueta.
83. Aspectos negativos de la gestión municipal de Michel Azcueta.
84. ¿Qué opinas de los partidos políticos?
85. ¿Perteneces a alguna organización juvenil?
86. Problemas más graves de Villa El Salvador.
87. Problemas más graves de tu familia.
88. Problemas personales más importantes.
89. Problemas más graves del país.
90. Si fueras presidente(a) de la República, ¿qué cambios importantes harías en el Perú?
91. ¿Qué posibilidades económicas reales tienes de seguir estudiando?
92. Enumera tus mayores aspiraciones en la vida.
93. ¿Qué posibilidades reales tienes de lograr tus aspiraciones?
94. ¿Cómo imaginas que será el Perú dentro de quince años?

CUADRO 2
RELACIÓN DE COLEGIOS NACIONALES Y PRIVADOS Y DE ESTUDIANTES ENCUESTADOS

COLEGIOS	NÚMERO DE COLEGIOS	ESTUDIANTES ENCUESTADOS a/					
		TOTAL		HOMBRES		MUJERES	
		No.	%	No.	%	No.	%
TOTAL b/	**24**	**781**	**100,00**	**318**	**40,72**	**463**	**59,28**
Colegios Nacionales	**18**	**628**	**80,41**	**266**	**83,65**	**362**	**78,19**
1. CE Francisco Bolognesi		39	4,99	20	6,29	19	4,10
2. CE Estados Unidos		40	5,12	15	4,72	25	5,40
3. CE Pachacutec		37	4,74	10	3,14	27	5,83
4. CE Nicaragua RPN 6076		25	3,20	8	2,52	17	3,67
5. CE Peruano Suizo		31	3,97	16	5,03	15	3,24
6. CE República de Francia		29	3,71	9	2,83	20	4,32
7. CE Peruano Japonés		42	5,38	24	7,55	18	3,89
8. CE Jorge Basadre		31	3,97	18	5,66	13	2,81
9. CE San Martín de Porras		76	9,73	31	9,75	45	9,72
10. CE Fe y Alegría		26	3,33	12	3,77	14	3,02
11. CE 7091		39	4,99	17	5,35	22	4,75
12. CE 6066 VES		37	4,74	17	5,35	20	4,32
13. CE José Carlos Mariátegui		37	4,74	16	5,03	21	4,54
14. CE Virgen del Carmen 7077		9	1,15	5	1,57	4	0,86
15. CE Héroes del A lto Cenepa		30	3,84	2	0,63	28	6,05
16. CE Manuel González Prada		31	3,97	11	3,46	20	4,32
17. CE República Democrática Alemana		37	4,74	15	4,72	22	4,75
18. CE 6065		32	4,10	20	6,29	12	2,59
Colegios Privados	**6**	**153**	**19,59**	**52**	**16,35**	**101**	**21,81**
1. CE Ricardo Palma		25	3,20	12	3,77	13	2,81
2. CE Juan Espinoza Medrano		8	1,02	3	0,94	5	1,08
3. CE Alexander Von Humbolt		49	6,27	22	6,92	27	5,83
4. CE Hipólito Unanue		11	1,41	8	2,52	3	0,65
5. CE Javier Pérez de Cuellar		17	2,18	7	2,20	10	2,16
6. CE Santa Rosa de Lima		43	5,51	0	-	43	9,29

a/ La encuesta se aplicó a estudiantes del quinto año de secundaria, para lo cual se eligió una sección por colegio.
b/ Los porcentajes calculados en la fila del total corresponde a la proporción de hombres y mujeres sobre la base del total de estudiantes.
Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 3
LUGAR DE NACIMIENTO DE LAS ENCUESTADAS Y LOS ENCUESTADOS POR REGIONES

Lugar de nacimiento			No.	%
TOTAL			**781**	**100,00**
1.	Villa El Salvador		135	17,29
	Lima	Cercado	265	33,93
		Cono Sur	55	7,04
		Cono Norte	8	1,02
		Distritos centrales	38	4,87
		Distritos residenciales	21	2,69
		Distritos antiguos	11	1,41
		Distritos populares	41	5,25
		Alrededores de Lima	4	0,51
	Callao		14	1,79
	Provincias de Lima		48	6,15
		Sub total Lima	640	81,95
2.	Selva y ceja de selva		19	2,43
3.	Costa Norte		26	3,33
	Costa Sur		4	0,51
		Sub total Costa	30	3,84
4.	Sierra Norte		5	0,64
	Sierra Sur		49	6,27
	Sierra Centro		35	4,48
		Sub total Sierra	89	11,40
5.	La Paz		1	0,13
6.	No precisa		2	0,26

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 3
LUGAR DE NACIMIENTO DE LAS ENCUESTADAS Y LOS ENCUESTADOS POR REGIONES

Lugar de nacimiento			No.	%
TOTAL			**781**	**100,00**
1.	Villa el salvador		135	17,29
	Lima	Cercado	265	33,93
		Cono Sur	55	7,04
		Cono Norte	8	1,02
		Distritos centrales	38	4,87
		Distritos residenciales	21	2,69
		Distritos antiguos	11	1,41
		Distritos populares	41	5,25
		Alrededores de Lima	4	0,51
	Callao		14	1,79
	Provincias de Lima		48	6,15
		Sub total Lima	640	81,95
2.	Selva y ceja de selva		19	2,43
3.	Costa Norte		26	3,33
	Costa Sur		4	0,51
		Sub total Costa	30	3,84
4.	Sierra Norte		5	0,64
	Sierra Sur		49	6,27
	Sierra Centro		35	4,48
		Sub total Sierra	89	11,40
5.	La Paz		1	0,13
6.	No precisa		2	0,26

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 4
LUGAR DE NACIMIENTO DE LAS ENCUESTADAS Y LOS ENCUESTADOS POR DEPARTAMENTOS

Lugar de nacimiento	No.	%
TOTAL	**781**	**100,00**
Lima Metropolitana	578	74,01
Provincias de Lima	48	6,15
Callao	14	1,79
Amazonas	2	0,26
Ancash	7	0,90
Apurímac	12	1,54
Arequipa	7	0,90
Ayacucho	19	2,43
Cajamarca	6	0,77
Cusco	9	1,15
Huancavelica	3	0,38
Huánuco	6	0,77
Ica	7	0,90
Junín	23	2,94
La Libertad	6	0,77
Lambayeque	5	0,64
Loreto	5	0,64
Madre de Dios	1	0,13
Pasco	4	0,51
Piura	3	0,38
Puno	2	0,26
San Martín	5	0,64
Tacna	1	0,13
Tumbes	2	0,26
Ucayali	3	0,38
Bolivia-La Paz	1	0,13
No sabe	2	0,26

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 5
LUGAR DE NACIMIENTO DE LOS PADRES DE LAS ENCUESTADAS Y LOS ENCUESTADOS POR REGIÓN Y DEPARTAMENTO

Lugar de nacimiento	No.	%
TOTAL	**781**	**100.00**
1. Sierra	407	52.11
Ancash	34	4.35
Apurimac	54	6.91
Arequipa	21	2.69
Ayacucho	92	11.78
Cajamarca	39	4.99
Cusco	56	7.17
Huancavelica	33	4.23
Junin	45	5.76
Pasco	12	1.54
Puno	21	2.69
2. Costa	98	12.55
Ica	31	3.97
La Libertad	19	2.43
Lambayeque	16	2.05
Moquegua	1	0.13
Piura	29	3.71
Tacna	1	0.13
Tumbes	1	0.13
3. Selva	40	5.12
Amazonas	5	0.64
Huánuco	22	2.82
Loreto	8	1.02
San Martín	4	0.51
Ucayali	1	0.13
4. Lima	157	20.10
Lima Metropolitana	94	12.04
Lima provincias	60	7.68
Callao	3	0.38
5. Otros	3	0.38
Colombia-Cali	1	0.13
Brasil	1	0.13
Japón-Tokio	1	0.13
6. No precisa	76	9.73

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 6
LUGAR DE NACIMIENTO DE LAS MADRES DE LAS ENCUESTADAS Y LOS ENCUESTADOS POR REGIÓN Y DEPARTAMENTO

Lugar de nacimiento	No.	%
TOTAL	**781**	**100.00**
1. Sierra	396	50.70
Ancash	29	3.71
Apurimac	47	6.02
Arequipa	28	3.59
Ayacucho	85	10.88
Cajamarca	37	4.74
Cusco	59	7.55
Huancavelica	34	4.35
Junin	39	4.99
Pasco	15	1.92
Puno	23	2.94
2. Costa	93	11.91
Ica	32	4.10
La Libertad	24	3.07
Lambayeque	15	1.92
Piura	18	2.30
Tacna	1	0.13
Tumbes	3	0.38
3. Selva	58	7.43
Amazonas	6	0.77
Huánuco	26	3.33
Loreto	14	1.79
Madre de Dios	1	0.13
San Martín	7	0.90
Ucayali	4	0.51
4. Lima	183	23.43
Lima provincias	57	7.30
Lima Metropolitana	120	15.36
Callao	6	0.77
5. Bolivia-La Paz	1	0.13
6. No precisa	50	6.40

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 7
SI TU PADRE ES MIGRANTE ¿CONOCES SU TIERRA?
(Porcentaje)

LUGAR DE NACIMIENTO DEL PADRE	TOTAL		SI TU PADRE ES MIGRANTE, ¿CONOCES SU TIERRA?	
			SÍ CONOCE	NO CONOCE
TOTAL 1/	**(684)**	**100.00**	**60.23**	**39.77**
Selva y ceja de selva	(21)	100.00	66.67	33.33
Costa norte	(66)	100.00	75.76	24.24
Costa sur	(33)	100.00	72.73	27.27
Sierra centro	(112)	100.00	67.86	32.14
Sierra norte	(39)	100.00	66.67	33.33
Sierra sur	(276)	100.00	59.78	40.22
Provincias de Lima	(58)	100.00	58.62	41.38
Brasil	(1)	100.00	---	100.00
Japón	(1)	100.00	100.00	---
Colombia	(1)	100.00	100.00	---
No precisa	(76)	100.00	27.63	72.37

1/ Estudiantes encuestados cuyo padre es migrante.
Fuente: Rodrigo Montoya, Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 8
SI TU MADRE ES MIGRANTE ¿CONOCES SU TIERRA?
(Porcentaje)

LUGAR DE NACIMIENTO DE LA MADRE	TOTAL		SI TU MADRE ES MIGRANTE, ¿CONOCES SU TIERRA?	
			SÍ CONOCE	NO CONOCE
TOTAL 1/	**(655)**	**100.00**	**64.12**	**35.88**
Selva y ceja de selva	(33)	100.00	72.73	27.27
Costa norte	(60)	100.00	71.67	28.33
Costa sur	(34)	100.00	85.29	14.71
Sierra centro	(104)	100.00	75.96	24.04
Sierra norte	(39)	100.00	56.41	43.59
Sierra sur	(277)	100.00	61.01	38.99
Provincias de Lima	(57)	100.00	59.65	40.35
Boliva-La Paz	(1)	100.00	---	100.00
No precisa	(50)	100.00	40.00	60.00

1/ Estudiantes encuestados cuya madre es migrante.
Fuente: Rodrigo Montoya, Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 9
¿CON QUÉ MIEMBROS DE LA FAMILIA VIVEN LAS ESTUDIANTES Y LOS ESTUDIANTES ENCUESTADOS?

TIPO DE FAMILIA Y MIEMBROS DEL HOGAR	No.	%
TOTAL	**781**	**100.00**
1. Familia nuclear	388	49.68
Con padre y madre, sin hermanos	11	1.41
Con padre, madre y hermanos	377	48.27
2. Familia extensa	224	28.68
Con padre, madre, hermanos y abuelos	25	3.20
Con padre, madre, hermanos y tíos	25	3.20
Con padre, madre, hermanos, tíos y primos	20	2.56
Con padre, madre, hermanos y primos	28	3.59
Con padre, madre, hermanos y sobrinos	36	4.61
Con padre, madre, hermanos, cuñados, sobrinos	42	5.38
Con padre, madre y varios parientes	48	6.15
3. Familia incompleta	167	21.38
Sólo con su madre	5	0.64
Sólo con su padre	1	0.13
Con padre y hermanos, sin madre	10	1.28
Con padre y otros parientes, sin madre	13	1.66
Con su madre y hermanos, sin padre	47	6.02
Con su madre y otros parientes, sin padre	27	3.46
Con madre, hermanos, sobrinos y cuñados, sin padre	14	1.79
Con madre, padrastro y hermanos	10	1.28
Sin padres, con abuelos, tíos, primos	10	1.28
Sin padres, con tíos y primos	17	2.18
Sin padres, con hermanos, sobrinos, cuñados	13	1.66
4. Solo o con propia familia	2	0.26
Solo	1	0.13
Sólo con esposo e hijos	1	0.13

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 10
OCUPACIÓN ACTUAL DE LOS PADRES DE LAS ESTUDIANTES Y LOS ESTUDIANTES ENCUESTADOS

OCUPACIONES	No.	%
TOTAL	**781**	**100,00**
Comerciantes	116	14,85
Obreros	108	13,83
Transportistas	71	9,09
Trabajadores de construcción	63	8,07
Electricista/Gasfitero	48	6,15
Carpintero/Pintores/Vidrieros	37	4,74
Mecánico	33	4,23
Profesionales	31	3,97
Empleados	30	3,84
Vigilantes/Seguridad	24	3,07
Zapatero/Sastres/fotógrafos	23	2,94
Cocineros/Panaderos	14	1,79
Fuerzas Armadas y Policiales	11	1,41
Agricultor / Pescador	8	1,02
Trabajador doméstico	4	0,51
Desempleado	2	0,26
Otros	32	4,10
No precisa	126	16,13

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 11
OCUPACIONES ANTERIORES DE LOS PADRES DE LAS ESTUDIANTES Y LOS ESTUDIANTES ENCUESTADOS

OCUPACIONES	Total	SEXO DEL ESTUDIANTE	
		HOMBRES	MUJERES
TOTAL	**Múltiple**	**Múltiple**	**Múltiple**
Comerciantes	22,02	20,44	23,11
Obreros	18,82	17,61	19,65
Transportistas	13,96	13,21	14,47
Trabajadores de construcción	13,83	13,52	14,04
Electricista/Gasfitero	11,78	10,38	12,74
Carpintero/Pintores/Vidrieros	10,88	11,64	10,37
Mecánico	6,79	8,81	5,40
Empleados	6,79	5,35	7,78
Profesionales	6,66	8,81	5,18
Zapatero/Sastres/fotógrafos	6,02	4,72	6,91
Cocineros/Panaderos	5,25	7,55	3,67
Vigilantes/Seguridad	4,61	3,46	5,40
Agricultor	3,07	3,14	3,02
Fuerzas Armadas y Policiales	2,94	4,40	1,94
Trabajador doméstico	1,28	1,26	1,30
Pescador	0,64	0,94	0,43
Desempleado	0,26	0,31	0,22
Otros	6,15	6,29	6,05
No precisa	10,76	10,38	11,02

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 12
OCUPACIÓN ACTUAL DE LAS MADRES DE LAS ESTUDIANTES Y LOS ESTUDIANTES ENCUESTADOS

OCUPACIONES	No.	%
TOTAL	**781**	**100,00**
Ama de casa	426	54,55
Comerciantes	183	23,43
Trabajadora doméstica	26	3,33
Modista/costurera/Tejedora	25	3,20
Obrera	22	2,82
Empleadas y secretarias	20	2,56
Profesionales	18	2,30
Participa en programas y organizaciones sociales	4	0,51
Jubilados/Pensionistas	3	0,38
Otros	4	0,51
No precisa	50	6,40

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 13
OCUPACIONES ANTERIORES DE LAS MADRES DE LAS ESTUDIANTES Y LOS ESTUDIANTES ENCUESTADOS

OCUPACIONES	TOTAL	SEXO DE LOS ESTUDIANTES	
		HOMBRES	MUJERES
TOTAL	**Múltiple**	**Múltiple**	**Múltiple**
Ama de casa	58,64	60,38	57,45
Comerciantes	34,06	26,73	39,09
Trabajadora doméstica	13,57	12,89	14,04
Modista/costurera/tejedora	9,22	8,81	9,50
Empleadas y secretarias	5,63	5,03	6,05
Profesionales	5,38	5,03	5,62
Obrera	3,97	4,09	3,89
Participa en programas y organizaciones sociales	1,15	1,57	0,86
Agricultora	0,64	0,63	0,65
Jubilados/Pensionistas	0,64	0,31	0,86
Otros	1,66	1,57	1,73
No precisa	3,71	3,77	3,67

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 14
¿HAS VIVIDO SIEMPRE EN VILLA EL SALVADOR?

Respuestas	No.	%
TOTAL	**781**	**100,00**
Sí ha vivido siempre en VES	445	56,98
No ha vivido siempre en VES	336	43,02

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 15
¿EN QUÉ OTROS LUGARES HAS VIVIDO?

RESPUESTAS	TOTAL	SEXO DEL ENCUESTADO	
		HOMBRES	MUJERES
TOTAL 1/	**Múltiple**	**Múltiple**	**Múltiple**
1. Lima y Callao			
Distritos centrales populares de Lima	21,13	23,68	19,02
Distritos antiguos del sur de Lima	15,77	13,82	17,39
Distritos del Cono Norte	11,31	10,53	11,96
Distritos del Cono Sur	20,83	17,76	23,37
Lima cercado	5,06	6,58	3,80
Distritos residenciales de Lima	4,46	7,89	1,63
Distritos centrales medios de Lima	6,25	6,58	5,98
Callao	4,17	4,61	3,80
Alrededores de Lima	5,95	6,58	5,43
Provincias de Lima	2,68	3,29	2,17
2. Sierra			
Sierra sur	10,42	11,18	9,78
Sierra centro	8,93	7,89	9,78
Sierra norte	1,49	1,97	1,09
3. Costa			
Costa norte	9,52	11,84	7,61
Costa sur	5,36	6,58	4,35
4. Amazonía y selva alta	7,74	6,58	8,70
5. Extranjero	0,89	1,32	0,54
6. No precisa	4,46	3,29	5,43

1/ Los porcentajes han sido calculados sobre labase de los encuestados que han vivido en otros lugares: 336 en total, de los cuales 152 son hombres y 184 son mujeres.

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 16
¿SÓLO TE DEDICAS A ESTUDIAR?

RESPUESTAS	No.	%
TOTAL	**781**	**100,00**
No se dedica sólo a estudiar	193	24,71
Sí se dedica sólo a estudiar	588	75,29

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 17
¿EN QUÉ TRABAJAS?

RESPUESTAS	Total	Sexo del estudiante	
		Hombres	Mujeres
TOTAL 1/	**100,00**	**100,00**	**100,00**
Comerciante	16,58	6,09	32,05
Ayuda a padres y familiares en su trabajo	12,44	10,43	15,38
Servicios de limpieza y otros trabajos eventuales	10,36	13,04	6,41
Ayudante en fábrica y obrero	8,29	9,57	6,41
Ayudante de construcción	6,22	10,43	-
Ayudante de Carpintería	5,70	9,57	-
Ayudante en talleres de reparación	5,18	8,70	-
Cobrador de combi	4,15	6,96	-
Transportista	3,63	5,22	1,28
Trabajador doméstico	3,63	-	8,97
Ayudante de Cocina	3,11	3,48	2,56
Mozo/Mesera en restaurante	3,11	1,74	5,13
Empleado/Repartidor	2,59	4,35	-
Satre/Costurera	2,07	0,87	3,85
Agricultor	1,55	2,61	-
Pintor	1,04	1,74	-
Estibador/cargador	1,04	1,74	-
Profesor de danza	1,04	0,87	1,28
Guardián/Vigilante	0,52	-	1,28
Grifero	0,52	-	1,28
Pescador	0,52	0,87	-
Otros	5,18	5,22	5,13
No precisa	6,22	3,48	10,26

1/ Los porcentajes se han calculado sobre la base de los encuestados que trabajan: 193 encuestados, de los cuales 115 son hombres y 78 son mujeres

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 18a
¿ADEMÁS DEL CASTELLANO, QUÉ OTRO IDIOMA HABLAS TÚ?
(Porcentaje)

IDIOMA	TOTAL	SI TU MADRE ES MIGRANTE, ¿CONOCES SU TIERRA?		
		SÍ CONOCE	NO CONOCE	NO ES MIGRANTE
TOTAL	**Múltiple**	**Múltiple**	**Múltiple**	**Múltiple**
Quechua	7,43	11,67	3,83	---
Aymara	0,38	0,48	0,43	---
Una lengua indígena de la Amazonia	0,26	0,24	---	0,79
Inglés	13,19	14,29	11,06	13,49
Francés	1,15	0,95	---	3,97
Japonés	0,13	0,24	---	---
Italiano	0,13	0,24	---	---
Ninguno, sólo castellano	79,51	74,76	85,53	84,13

Fuente: Rodrigo Montoya, Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998

CUADRO 18b
¿ADEMÁS DEL CASTELLANO, QUÉ OTRO IDIOMA HABLAS TÚ?
(Porcentaje)

IDIOMA	TOTAL	SI TU PADRE ES MIGRANTE, ¿CONOCES SU TIERRA?		
		SÍ CONOCE	NO CONOCE	NO ES MIGRANTE
TOTAL	**Múltiple**	**Múltiple**	**Múltiple**	**Múltiple**
Quechua	7,43	11,65	2,94	2,06
Aymara	0,38	0,24	0,74	---
Una lengua indígena de la Amazonia	0,26	0,49	---	---
Inglés	13,19	12,86	12,87	15,46
Francés	1,15	1,21	0,37	3,09
Japonés	0,13	0,24	---	---
Italiano	0,13	0,24	---	---
Ninguno, sólo castellano	79,51	76,21	83,82	81,44

Fuente: Rodrigo Montoya, Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998

CUADRO 18c
¿ADEMÁS DEL CASTELLANO, QUÉ OTROS IDIOMAS HABLAN?
(Porcentaje)

IDIOMA	ESTUDIANTE	PADRE	MADRE	ABUELOS
TOTAL	**Múltiple**	**Múltiple**	**Múltiple**	**Múltiple**
Quechua	7,4	42,9	42,0	62,4
Aymara	0,4	2,3	2,9	7,4
Una lengua indígena de la Amazonia	0,3	1,8	1,0	---
Inglés	13,2	---	0,1	0,5
Francés	1,2	0,1	0,1	0,1
Japonés	0,1	0,1	---	0,3
Portugués	---	0,3	---	---
Italiano	0,1	0,1	0,3	0,3
Chino	---	---	---	0,3
Ninguno, sólo castellano	79,5	54,0	55,7	35,9

Fuente: Rodrigo Montoya, Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998

CUADRO 19
¿POR QUÉ HIJOS EN VILLA EL SALVADOR, EN GENERAL, NO HABLAN LA LENGUA DE SUS PADRES?

RESPUESTAS	TOTAL	SEXO DEL ENCUESTADO	
		HOMBRES	MUJERES
TOTAL	**Múltiple**	**Múltiple**	**Múltiple**
Porque en Lima se habla castellano	44,05	45,60	42,98
Porque los padres no enseñan	24,46	21,70	26,35
Padres no enseñan por temor o vergüenza	15,24	14,15	15,98
Porque no les gusta/Porque no les interesa	5,25	4,40	5,83
Porque los colegios no enseñan	4,74	4,09	5,18
Porque es lengua de padres/costumbre de los padres	1,79	1,57	1,94
Porque los padres no saben/no hablan	1,79	1,57	1,94
Porque la sociedad no lo permite	0,51	0,94	0,22
Otros motivos	0,51	0,31	0,65
No precisa	7,94	10,38	6,26

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 20
¿PRACTICAS TÚ ALGUNA RELIGIÓN?

RESPUESTAS	No.	%
TOTAL	**781**	**100,00**
Sí practica	715	91,55
No practica	66	8,45

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 21
¿QUÉ RELIGIÓN PRACTICAS?

RESPUESTAS	TOTAL	SEXO DEL ENCUESTADO	
		HOMBRES	MUJERES
TOTAL 1/	**100,00**	**100,00**	**100,00**
Católica	88,39	89,42	87,76
Evangélica	5,03	4,38	5,44
Testigo de Jehová	4,48	3,65	4,99
Otras	1,96	2,52	1,60
No precisa	0,14	---	0,23

1/ Porcentajes calculados sobre el total de los encuestados que sí practican una religión: 715 en total, de los cuales 274 son hombres y 441 son mujeres

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 22
¿POR QUÉ NO PRACTICAS UNA RELIGIÓN?

RESPUESTAS	TOTAL	SEXO DEL ENCUESTADO	
		HOMBRES	MUJERES
TOTAL 1/	**100,00**	**100,00**	**100,00**
Porque no le interesa/No le importa	37,88	38,64	36,36
No es necesario practicar una religión para estar con Dios	12,12	15,91	4,55
Porque no cree o no es muy creyente	10,61	9,09	13,64
Todavía no se decide	4,55	4,55	4,55
Porque hay mucho fanatismo/Piensa que la religión es estúpida	3,03	---	9,09
Otros motivos	7,58	11,36	---
No precisa	24,24	20,45	31,82

1/ Porcentajes calculados sobre el total de los encuestados que no practican una religión: 66 en total, de los cuales 44 son hombres y 22 son mujeres

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 23
¿CUÁL ES LA RELIGIÓN DE TU PADRE?

RESPUESTAS	TOTAL	SEXO DEL ENCUESTADO	
		HOMBRES	MUJERES
TOTAL	**100,00**	**100,00**	**100,00**
Católica	89,88	88,36	90,93
Evangélica	2,43	2,20	2,59
Testigo de Jehová	1,92	1,89	1,94
Otras	1,80	2,18	1,53
No es creyente	0,90	1,57	0,43
No precisa	3,07	3,77	2,60

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 24
¿CUÁL ES LA RELIGIÓN DE TU MADRE?

RESPUESTAS	TOTAL	SEXO DEL ENCUESTADO	
		HOMBRES	MUJERES
TOTAL	**100,00**	**100,00**	**100,00**
Católica	90,01	89,31	90,50
Evangélica	3,46	2,52	4,10
Testigo de Jehová	2,94	2,83	3,02
Otras	2,57	3,13	2,19
No es creyente	0,26	0,63	---
No precisa	0,77	1,57	0,22

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 25
¿TE PARECE CORRECTO QUE LOS PROTESTANTES TRATEN DE CONVERTIR A LOS CATOLICOS Y A LOS CREYENTES EN OTRAS RELIGIONES EN MORMONES O ISRAELITAS DEL NUEVO PACTO UNIVERSAL?

Respuestas	No.	%
TOTAL	**781**	**100,00**
Sí es correcto	29	3,71
No es correcto	752	96,29

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 26
¿SABÍAS QUE EN LOS CERROS DE VILLA Y PACHACAMAC SE CELEBRAN PAGOS A LOS DIOSES ANDINOS?

Respuestas	No.	%
TOTAL	**781**	**100,00**
Sí sabía	34	4,35
No sabía	747	95,65

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 27
¿HAS SIDO BENEFICIARIO(A) DEL VASO DE LECHE?

Respuestas	No.	%
TOTAL	**781**	**100,00**
Sí ha sido beneficiario	457	58,51
No ha sido beneficiario	324	41,49

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 28
¿COMPRA TU FAMILIA LOS ALMUERZOS EN EL COMEDOR POPULAR?

Respuestas	No.	%
TOTAL	**781**	**100,00**
Sí compran	111	14,21
No compran	670	85,79

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 29
¿HAS RECIBIDO VIVERES, ROPA O ÚTILES ESCOLARES DE ALGUNA DE LAS INSTITUCIONES SIGUIENTES?

Instituciones	No.	%
TOTAL	**Múltiple**	**Múltiple**
Del Estado	180	23,05
De la parroquia	35	4,48
Del Municipio	29	3,71
De una ONG	7	0,90
De otras instituciones	7	0,90
Ninguna	570	72,98

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 30
¿HA PARTICIPADO TU MAMÁ EN ALGUNO DE LOS SIGUIENTES PROGRAMAS U ORGANIZACIONES SOCIALES?

PROGRAMAS/ORGANIZACIONES	No.	%
TOTAL	**Múltiple**	**Múltiple**
Comedor Popular	181	23,18
Comité del vaso de leche	220	28,17
Promotora de Salud	49	6,27
Promotora de un PRONOI	23	2,94
Promotora de WAWA WASI	13	1,66
Ninguna	451	57,75

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 31
¿TU PAPÁ HA SIDO DIRIGENTE...?

ORGANIZACIONES	No.	%
TOTAL	**Múltiple**	**Múltiple**
De su manzana	214	27,40
De un grupo residencial	77	9,86
De su sector	48	6,15
De la CUAVES	8	1,02
Del Municipio	6	0,77
Ninguna	512	65,56

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 32
¿TU MAMÁ HA SIDO DIRIGENTE...?

ORGANIZACIONES	No.	%
TOTAL	**Múltiple**	**Múltiple**
De su manzana	55	7,04
De un grupo residencial	19	2,43
De la FEPOMUVES	7	0,90
De su sector	20	2,56
De la CUAVES	2	0,26
Del Municipio	4	0,51
Ninguna	693	88,73

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 33
OPINIONES SOBRE VIRGINIDAD DE CHICOS Y CHICAS SEGÚN SEXO DEL ESTUDIANTE ENCUESTADO (Porcentaje)

OPINIONES	¿CREES QUE LAS CHICAS DEBEN LLEGAR VÍRGENES AL MATRIMONIO?	¿CREES QUE LOS CHICOS DEBEN LLEGAR VÍRGENES AL MATRIMONIO?
TOTAL	**100,00**	**100,00**
	(781)	(781)
Sí deben llegar vírgenes	80,92	62,10
No deben llegar vírgenes	19,08	37,90
HOMBRES	**100,00**	**100,00**
	(318)	(318)
Sí deben llegar vírgenes	70,75	38,36
No deben llegar vírgenes	29,25	61,64
MUJERES	**100,00**	**100,00**
	(463)	(463)
Sí deben llegar vírgenes	87,90	78,40
No deben llegar vírgenes	12,10	21,60

Fuente: Rodrigo Montoya, Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta VES, 1998

CUADRO 34
¿ESTÁS DE ACUERDO CON LOS PROGRAMAS DE PLANIFICACIÓN FAMILIAR?

OPINIONES	No.	%
TOTAL	**781**	**100,00**
Sí está de acuerdo	747	95,65
No está de acuerdo	34	4,35

Fuente: Rodrigo Montoya, Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta VES, 1998

CUADRO 35
¿CANTAS?

RESPUESTAS	TOTAL		SEXO DEL ESTUDIANTE			
			HOMBRES		MUJERES	
	No.	%	No.	%	No.	%
TOTAL	**781**	**100,00**	**318**	**100,00**	**463**	**100,00**
Sí canta	457	58,51	151	47,48	306	66,09
No canta	324	41,49	167	52,52	157	33,91

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 36
¿CANTAS CON TUS PADRES Y ABUELOS?

RESPUESTAS	No.	%
TOTAL	781	100,00
Sí canta	146	18,69
No canta	635	81,31

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 37
GÉNERO MUSICAL PREFERIDO

RESPUESTAS	TOTAL	SEXO DEL ESTUDIANTE	
		HOMBRES	MUJERES
TOTAL	**Múltiple**	**Múltiple**	**Múltiple**
Balada	59,92	45,60	69,76
Salsa	58,64	59,43	58,10
Reagge	21,13	21,70	20,73
Rock	17,93	22,96	14,47
Chicha	11,78	13,52	10,58
Pop	11,01	12,89	9,72
Bolero	9,99	13,52	7,56
Vals criollo	9,48	7,86	10,58
Waynos, waylas, carnavales y tuntunas	5,63	6,29	5,18
Pasillos	3,46	3,77	3,24
Saya	2,43	1,26	3,24
Rock alternativo	1,66	1,57	1,73
Merengue	1,41	1,26	1,51
Festejo	1,02	0,63	1,30
Religiosa/Alabanzas	1,02	0,94	1,08
Marinera	0,77	0,94	0,65
Rancheras	0,38	0,31	0,43
Clásica	0,38	0,31	0,43
Hip Hop	0,26	0,63	
Vallenatos	0,13	-	0,22
Otros géneros	0,51	-	0,86
No tiene preferencia	0,26	0,63	-
No sabe	0,90	0,63	1,08

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 38
¿CUÁL ES LA MÚSICA QUE NO TE GUSTA?

RESPUESTAS	TOTAL	SEXO DEL ESTUDIANTE	
		HOMBRES	MUJERES
TOTAL	**100,00**	**100,00**	**100,00**
Rock	21,90	20,13	23,11
Chicha	20,61	15,09	24,41
Waynos, waylas, carnavales y tuntunas	13,70	12,26	14,69
Rock alternativo	6,66	8,81	5,18
Reagge	3,33	2,83	3,67
Vals criollo	2,43	3,14	1,94
Salsa	2,18	3,14	1,51
Merengue	1,79	2,20	1,51
Balada	1,15	1,57	0,86
Opera	0,90	1,26	0,65
Clásica	0,90	1,26	0,65
Festejo	0,51	0,63	0,43
Bolero	0,51	0,94	0,22
Rap	0,38	0,94	-
Pop	0,26	0,31	0,22
Saya	0,13	-	0,22
Marinera	0,13	-	0,22
Otros géneros	3,59	3,77	3,46
Ninguna en particular	5,25	6,29	4,54
No sabe	13,70	15,41	12,53

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 39
¿QUÉ MÚSICA ESCUCHA TU PAPÁ CON MÁS FRECUENCIA?

RESPUESTAS	TOTAL	SEXO DEL ENCUESTADO	
		HOMBRES	MUJERES
TOTAL	**Múltiple**	**Múltiple**	**Múltiple**
Waynos	44,17	42,77	45,14
Bolero	12,04	13,84	10,80
Vals criollo	11,40	9,75	12,53
Chicha	8,07	8,18	7,99
Balada	7,81	5,66	9,29
Salsa	6,53	6,92	6,26
Pasillos	3,46	3,14	3,67
Religiosa/Alabanzas	1,54	1,26	1,73
Pop	1,02	0,94	1,08
Rancheras	0,90	0,63	1,08
Huaylas	0,90	1,26	0,65
Clásica	0,90	0,94	0,86
Rock	0,77	0,63	0,86
Saya	0,64	0,31	0,86
Vallenatos	0,51	0,31	0,65
Carnavales/Tuntuna	0,38	0,63	0,22
Merengue	0,26	0,31	0,22
Marinera	0,26	0,63	---
Otros Géneros	1,66	1,26	1,94
No tiene preferencia	1,92	1,26	2,38
No escucha música	1,41	1,89	1,08
No sabe	10,24	12,58	8,64

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 40
¿QUÉ MÚSICA ESCUCHA TU MAMÁ CON MÁS FRECUENCIA?

RESPUESTAS	TOTAL	SEXO DEL ENCUESTADO	
		HOMBRES	MUJERES
TOTAL	**Múltiple**	**Múltiple**	**Múltiple**
Waynos	41,49	40,88	41,90
Balada	13,44	13,84	13,17
Bolero	10,50	8,81	11,66
Vals criollo	9,09	7,55	10,15
Chicha	8,71	7,55	9,50
Salsa	6,66	7,55	6,05
Pasillos	4,10	3,46	4,54
Religiosa/Alabanzas	2,05	0,94	2,81
Merengue	1,41	1,26	1,51
Rock	0,90	0,63	1,08
Clásica	0,77	0,63	0,86
Pop	0,64	0,94	0,43
Marinera	0,64	0,63	0,65
Saya	0,64	---	1,08
Carnavales/Tuntuna	0,64	0,94	0,43
Huaylas	0,64	0,94	0,43
Vallenatos	0,51	0,63	0,43
Rancheras	0,26	---	0,43
Reagge	0,13	---	0,22
Otros Géneros	2,18	1,89	2,38
No tiene preferencia	3,46	4,09	3,02
No escucha música	2,30	2,83	1,94
No sabe	5,89	7,86	4,54

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 41
DE LOS SIGUIENTES CANTANTES Y CONJUNTOS FOLKLÓRICOS ¿A QUIÉNES CONOCES?

CANTANTES	No.	%
TOTAL	**Múltiple**	**Múltiple**
A la Uqueñita	45	5,76
A la chalqueñita del sur	16	2,05
A los hermanos Vásquez	249	31,88
A ninguno	493	63,12

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 42
¿TOCAS ALGÚN INSTRUMENTO?

RESPUESTAS	No.	%
TOTAL	**781**	**100,00**
Sí toca	209	26,76
No toca	572	73,24

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 43
¿QUÉ INSTRUMENTOS TOCAS?

RESPUESTAS	TOTAL	SEXO DEL ENCUESTADO	
		HOMBRES	MUJERES
TOTAL 1/	**Múltiple**	**Múltiple**	**Múltiple**
Zampoña	36,36	37,36	35,59
Guitarra	28,71	26,37	30,51
Quena	20,10	17,58	22,03
Organo	8,61	9,89	7,63
Flauta	8,13	4,40	11,02
Trompeta	6,70	12,09	2,54
Pandereta	4,31	---	7,63
Tarola	2,87	3,30	2,54
Napoleón	2,39	---	4,24
Pinkullo	2,39	---	4,24
Batería	1,91	2,20	1,69
Cajón	1,91	2,20	1,69
Bajo	1,44	2,20	0,85
Lira	1,44	---	2,54
Tambor	1,44	---	2,54
Piano	1,44	2,20	0,85
Bombo	1,44	1,10	1,69
Arpa	0,48	---	0,85
Teclado	0,48	---	0,85
Timbales	0,48	1,10	---
Antara	0,48	1,10	---
Trombones	0,48	1,10	---
Bongó	0,48	1,10	---
Instrumentos de percusión	0,48	---	0,85
No precisa	0,96	1,10	0,85

1/ Los porcentajes han sido calculados sobre la base de los encuestados que sí tocan instrumentos: 209 en total, de los cuales 91 son hombres y 118 son mujeres.

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 44
GÉNEROS MUSICALES QUE EN OPINIÓN DE LAS ENCUESTADAS Y LOS ENCUESTADOS SON CONOCIDOS Y CANTADOS EN TODO EL PERÚ

RESPUESTAS	TOTAL	SEXO DEL ENCUESTADO	
		HOMBRES	MUJERES
TOTAL	**Múltiple**	**Múltiple**	**Múltiple**
Vals criollo	33,03	26,10	37,80
Waynos	25,61	23,27	27,21
Salsa	22,79	24,53	21,60
Chicha	12,42	10,69	13,61
Balada	12,42	12,26	12,53
Rock	9,22	8,81	9,50
Pop	7,81	8,81	7,13
Bolero	7,17	6,92	7,34
Reagge	6,15	4,40	7,34
Marchas	6,02	6,29	5,83
Festejo	5,63	2,52	7,78
Saya	3,33	1,89	4,32
Pasillos	3,07	3,14	3,02
Marinera	2,56	1,57	3,24
Merengue	2,43	1,89	2,81
Huaylas	2,43	1,89	2,81
Vallenatos	1,15	1,57	0,86
Carnavales/Tuntuna	1,02	0,63	1,30
Religiosa/Alabanzas	0,64	0,94	0,43
Clásica	0,38	---	0,65
Otros Géneros	1,41	1,26	1,51
Ninguno	0,26	0,63	---
No sabe	18,05	22,01	15,33

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 45
PROGRAMAS RADIALES PREFERIDOS POR LAS ENCUESTADAS Y LOS ENCUESTADOS

RESPUESTAS	TOTAL	SEXO DEL ENCUESTADO	
		HOMBRES	MUJERES
TOTAL	**Múltiple**	**Múltiple**	**Múltiple**
Musicales	85,92	81,76	88,77
Programas de Noticias	9,09	8,81	9,29
Programas cómicos (Chistosos de RPP)	8,19	11,01	6,26
Tipo «Show de la conversación»	6,02	4,72	6,91
Deportivos	2,05	5,03	---
Otros	6,01	4,40	7,13
No escucha radio	2,05	3,14	1,30
No precisa	8,07	10,06	6,70

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 46
¿QUÉ EMISORA DE RADIO DEL CONO SUR TE GUSTA MÁS?

RESPUESTAS	TOTAL	Sexo del encuestado	
		HOMBRES	MUJERES
TOTAL	**100,00**	**100,00**	**100,00**
Radio Stereo Villa	46,86	44,97	48,16
Radio Imperial	1,66	3,46	0,43
Radio La voz del Sur	0,26	0,31	0,22
Ninguna/No tiene preferencia	17,16	18,55	16,20
No escuchan radios del Cono Sur	4,35	4,09	4,54
No escuchan radio	2,43	1,89	2,81
No precisa	27,27	26,73	27,65

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 47
¿POR QUE TE GUSTA MÁS ESA EMISORA DEL CONO SUR?

RESPUESTAS	TOTAL	SEXO DEL ENCUESTADO	
		HOMBRES	MUJERES
TOTAL	**Múltiple**	**Múltiple**	**Múltiple**
Ponen buena música	40,20	39,94	40,39
Proporcionan información/Orientan/Educan	3,71	4,72	3,02
Es de la zona	2,18	3,14	1,51
Su programación es variada	1,66	0,94	2,16
Es entretenida/alegre	1,54	1,57	1,51
Estilo diferente/original	0,64	0,63	0,65
Sus familiares la escuchan	0,38	0,63	0,22
Otras razones	1,92	1,57	2,16
No escucha ninguna radio del Cono Sur	14,72	16,98	13,17
No precisa	34,19	32,08	35,64

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 48
EMISORAS RADIALES PREFERIDAS POR LAS ENCUESTADAS Y LOS ENCUESTADOS

RESPUESTAS	TOTAL	SEXO DEL ENCUESTADO	
		HOMBRES	Mujeres
TOTAL	**Múltiple**	**Múltiple**	**Múltiple**
Radio Panamericana	35,47	26,73	41,47
Radio Studio 92	31,24	30,19	31,97
Radio 1160	26,63	26,42	26,78
Radio Mar	19,97	22,64	18,14
Radio Ritmo	18,95	11,64	23,97
Radio Stereo Villa	13,70	14,15	13,39
Radio Programas del Perú	13,44	16,67	11,23
Radio A	10,76	5,03	14,69
Radio Inca	5,76	6,29	5,40
Radio Okey	4,74	7,23	3,02
Radio Star	4,61	4,72	4,54
Radio K buena	3,71	2,83	4,32
Radio América	3,46	3,14	3,67
Radio Stereo 100	3,33	3,46	3,24
Radio Sabor Mix	2,43	3,14	1,94
Radio Carolina	2,30	2,52	2,16
Radio El Sol	1,28	3,14	---
Radio CPN	1,15	1,26	1,08
Radio Pacífico	1,02	1,26	0,86
Radio Nacional	1,02	1,26	0,86
Otras	10,63	11,95	9,72
No escucha radio	2,05	3,14	1,30
No precisa	8,07	10,06	6,70

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 49
PROGRAMAS DE TELEVISION PREFERIDOS POR LAS ENCUESTADAS Y LOS ENCUESTADOS

RESPUESTAS	TOTAL	Sexo del encuestado	
		HOMBRES	MUJERES
TOTAL	**Múltiple**	**Múltiple**	**Múltiple**
Novelas	43,53	22,64	57,88
Talk Show	37,39	26,10	45,14
Noticieros	25,22	23,58	26,35
Programas culturales y educativos	16,65	20,75	13,82
Series cómicas (PATACLAUN)	16,39	19,18	14,47
Programas Deportivos	15,49	35,85	1,51
Películas	15,11	25,47	7,99
MAGALY TV y otros programas similares	12,04	7,55	15,12
Dibujos animados	9,73	16,04	5,40
Programas cómicos	9,09	12,89	6,48
Musicales	8,96	7,86	9,72
Series	8,71	12,89	5,83
Utilísimas/Gissela/Magazine	8,45	6,29	9,94
Programas infantiles	2,69	1,89	3,24
Programas eróticos	1,66	4,09	---
Programas Religiosos	0,38	0,31	0,43
Otros programas	3,59	3,14	3,89
No precisa	0,64	0,94	0,43

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 50
CANALES DE TELEVISION PREFERIDOS POR LAS ENCUESTADAS Y LOS ENCUESTADOS

RESPUESTAS	TOTAL	SEXO DEL ENCUESTADO	
		HOMBRES	MUJERES
TOTAL	**Múltiple**	**Múltiple**	**Múltiple**
América (Canal 4)	69,65	65,72	72,35
Frecuencia Latina (Canal 2)	46,86	48,43	45,79
Red Global (Canal 13)	42,00	39,62	43,63
Panamericana (Canal 5)	28,55	39,31	21,17
ATV (Canal 9)	21,90	16,04	25,92
RTP (Canal 7)	11,40	14,15	9,50
Uranio 15 (Canal 15)	7,94	5,66	9,50
Austral (Canal 11)	5,25	8,18	3,24
Canal 45 de Villa	2,43	2,52	2,38
Otros	4,36	6,27	3,04
No precisa	0,64	0,94	0,43

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 51
¿QUÉ PROGRAMA TE GUSTA MÁS DEL CANAL 45 DE VILLA?

RESPUESTAS	TOTAL	SEXO DEL ENCUESTADO	
		HOMBRES	MUJERES
TOTAL	100,00	100,00	100,00
Programa Tip Top	23,18	20,44	25,05
Programa Caracolores	10,63	7,55	12,74
Los noticieros	6,27	5,66	6,70
Programa Encuentro	1,79	2,20	1,51
Programas educativos y culturales	1,79	1,57	1,94
Las películas	0,90	1,57	0,43
Los programas deportivos	0,38	0,94	---
Los programas religiosos	0,38	---	0,65
Los reportajes	0,26	0,31	0,22
Todo o casi todo	0,77	1,57	0,22
Ninguno	11,65	16,35	8,42
Otros programas	1,28	1,57	1,08
No ve ese canal	33,42	32,39	34,13
No precisa	7,30	7,86	6,91

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 52
¿QUÉ NO TE GUSTA DEL CANAL 45?

RESPUESTAS	TOTAL	SEXO DEL ENCUESTADO	
		HOMBRES	MUJERES
TOTAL	**100,00**	**100,00**	**100,00**
Programa Caracolores	4,23	3,77	4,54
Su mala señal/Malos equipos	3,20	3,14	3,24
Mala Programación/poco variada/pocos programas	3,20	4,09	2,59
Los noticieros	2,69	1,89	3,24
Sus animadores/malos animadores	2,43	1,57	3,02
Programa Tip Top	2,30	3,77	1,30
Es aburrido/Muy serio	1,66	1,89	1,51
Muchos comerciales/comerciales largos	1,41	1,89	1,08
Las películas	0,90	0,94	0,86
Dibujos animados	0,77	0,63	0,86
Programas educativos, culturales, documentales	0,64	0,63	0,65
Programa Encuentro	0,51	0,63	0,43
Los programas religiosos	0,38	0,31	0,43
Empieza tarde/No tiene horario completo	0,38	---	0,65
Los reportajes	0,26	---	0,43
Falta de difusión	0,26	0,31	0,22
Los programas deportivos	0,13	---	0,22
Mala ambientación	0,13	0,31	---

Todo o casi todo le gusta/Nada le disgusta	7,81	4,72	9,94
Todo o casi todo le disgusta	7,04	8,49	6,05
Ninguno	4,35	5,35	3,67
No ve ese canal	29,45	29,56	29,37
Otras respuestas	1,28	1,26	1,30
No precisa	24,58	24,84	24,41

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 53
SI TUVIERAS PODER DE DECISIÓN, ¿QUÉ CAMBIOS HARÍAS EN LA TV?

RESPUESTAS	TOTAL	SEXO DEL ENCUESTADO	
		HOMBRES	MUJERES
TOTAL	**Múltiple**	**Múltiple**	**Múltiple**
Más programas culturales y educativos	43,79	46,23	42,12
Menos programas de sexo y violencia	13,32	9,43	15,98
Más programas que orienten e informen a la población	13,19	11,32	14,47
Eliminar o sacar los Talk Shows	10,50	12,58	9,07
Más entretenimiento/programación alegre y ligera	9,86	10,69	9,29
Eliminar programas groseros y vulgares	5,89	3,46	7,56
Menos programas de la farándula tipo Magaly	4,74	4,09	5,18
Poner horarios más adecuados a los programas	2,82	2,83	2,81
Menos comerciales	2,56	2,20	2,81
Menos programas racistas y sexistas	2,18	0,63	3,24
Promover la producción nacional	2,18	0,94	3,02
Menos rivalidad entre canales	1,15	0,63	1,51
Mayor Libertad de prensa	0,90	1,26	0,65
Mayor comunicación con público/Escuchar opiniones	0,64	---	1,08
Otros cambios	5,76	4,72	6,48
No haría ningún cambio	5,89	9,75	3,24
No precisa	8,19	7,23	8,86

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 54
¿CUÁL ES TU DISTRACCIÓN PREFERIDA?

RESPUESTAS	TOTAL	SEXO DEL ENCUESTADO	
		HOMBRES	MUJERES
TOTAL	**Múltiple**	**Múltiple**	**Múltiple**
Escuchar música	40,08	27,99	48,38
Practicar algún deporte	34,70	58,49	18,36
Ver Televisión	22,28	16,98	25,92
Ir a discotecas/Fiestas/bailar	15,49	11,01	18,57
Salir a pasear/Caminar	14,47	7,86	19,01
Leer	8,71	5,97	10,58
Visitar amigos/Conversar con amigos	4,35	2,83	5,40
Juegos de computadoras/Nintendo	3,33	6,92	0,86
Practicar con instrumento musical/Cantar	2,69	0,94	3,89
Escribir/Escribir poemas	1,54	0,94	1,94
Ir al cine	1,15	1,26	1,08
Jugar Billar	0,90	2,20	---
Viajar	0,90	1,26	0,65
Dibujar	0,77	0,63	0,86
Salir de compras	0,64	0,31	0,86
Trabajar	0,64	0,63	0,65
Ver videos de películas	0,38	0,31	0,43
Perder el tiempo	0,38	0,31	0,43
Salir a comer	0,26	---	0,43
Ir a lugares de diversión	0,26	---	0,43
Practicar teatro	0,26	0,63	---
Otras distracciones	1,02	1,57	0,65
Ninguna	0,13	0,31	---
No precisa	0,38	---	0,65

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 55
¿A QUÉ DISCOTECAS VAS?

Respuestas	Total	Sexo del encuestado	
		Hombres	Mujeres
TOTAL	**Múltiple**	**Múltiple**	**Múltiple**
Oasis	24,97	25,47	24,62
Hollywood	22,54	22,96	22,25
Kibarashi	12,80	11,95	13,39
Jamaica	10,50	11,01	10,15
Emperatriz	9,99	9,43	10,37
La Peña	3,20	3,14	3,24
Reflejos	3,20	2,20	3,89
Bohemia	3,07	2,52	3,46
Imagen	2,82	3,46	2,38
Princes	2,05	1,57	2,38
Hueco	1,92	3,14	1,08
Caleta/Caletas	1,66	1,57	1,73
Casuarinas	1,28	1,57	1,08
Boulevard	0,77	0,94	0,65
Fantasy	0,64	0,31	0,86
Buncker2	0,38	0,63	0,22
Paraíso	0,38	0,31	0,43
Ranchito	0,38	---	0,65
La Noche	0,38	0,31	0,43
Las de San Juan	0,38	---	0,65
Acrópolis	0,26	---	0,43
Boglia	0,26	0,31	0,22
Botes	0,26	0,31	0,22
Caribeño	0,26	---	0,43
Las Dunas	0,26	0,63	---
Estilos	0,26	---	0,43
Impacto	0,26	0,63	---
Mamut	0,26	0,31	0,22
Sagitario	0,26	0,63	---
4 ases	0,26	0,31	0,22
Amnesia	0,26	0,31	0,22
Cocoliso	0,26	0,31	0,22
Chelsis	0,13	---	0,22
Imagen II	0,13	---	0,22
Jíbaro	0,13	0,31	---
Pico alto	0,13	---	0,22
Splash	0,13	---	0,22
Tornado	0,13	---	0,22
Las Palmeras	0,13	---	0,22
Aliens	0,13	---	0,22
Otras discotecas	1,54	1,57	1,51
Todas las discotecas	0,13	0,31	---
Varias/Muchas discotecas	0,77	1,26	0,43
Ninguna discoteca	36,24	31,45	39,52
No precisa	1,54	2,52	0,86

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 56
¿CUÁL ES LA MEJOR DISCOTECA DE VILLA EL SALVADOR?

RESPUESTAS	TOTAL	SEXO DEL ENCUESTADO	
		HOMBRES	MUJERES
TOTAL	**100,00**	**100,00**	**100,00**
Oasis	27,27	32,70	23,54
Kibarashi	10,76	8,81	12,10
Hollywood	8,83	7,86	9,50
Jamaica	6,27	5,97	6,48
Emperatriz	3,46	3,77	3,24
Imagen	0,77	0,94	0,65
Princes	0,64	0,63	0,65
La Peña	0,51	1,26	---
Buncker2	0,38	0,63	0,22
Otras discotecas	2,07	1,87	2,18
Ninguna discoteca	7,94	6,92	8,64
No sabe	31,11	28,62	32,83

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 57
¿POR QUÉ ESA DISCOTECA ES LA MEJOR DE VILLA EL SALVADOR?

RESPUESTAS	TOTAL	SEXO DEL ENCUESTADO	
		HOMBRES	MUJERES
TOTAL	**Múltiple**	**Múltiple**	**Múltiple**
Buen ambiente/Divertida/Amena	27,11	25,59	28,17
Buena música	16,04	17,17	15,26
Más segura/Tranquila/Sana	12,72	11,11	13,85
Es la más conocida y concurrida	7,19	7,07	7,28
Limpia/Amplia/Elegante	5,95	6,40	5,63
Por el tipo de personas que la frecuentan	1,66	1,35	1,88
Buen equipo de sonido	1,24	2,02	0,70
Buena atención	0,69	1,68	---
Es para jóvenes y adolescentes	0,69	0,67	0,70
Por su ubicación	0,41	0,67	0,23
Es nueva	0,28	0,67	---
Otras razones	1,52	1,68	1,41
No prefiere ninguna, todas son iguales	4,29	4,04	4,46
No sabe cuál es mejor, no conoce todas	2,49	4,04	1,41
No asiste a discotecas	14,94	14,14	15,49
No precisa	14,52	12,46	15,96

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 58
¿A QUÉ DISCOTECAS DE LIMA VAS?

RESPUESTAS	TOTAL	SEXO DEL ENCUESTADO	
		HOMBRES	MUJERES
TOTAL	**Múltiple**	**Múltiple**	**Múltiple**
Calle 8	2,56	2,52	2,59
Botes	1,15	0,63	1,51
Boulevard	0,90	0,31	1,30
Mamut	0,64	1,26	0,22
Kimbara	0,64	0,63	0,65
Paraíso	0,51	0,31	0,65
Reflejos	0,38	0,94	---
Sagitario	0,38	0,63	0,22
Roncola	0,38	0,63	0,22
Las de San Juan	0,38	0,31	0,43
Holidrey	0,26	0,31	0,22

Palace	0,26	0,31	0,22
Sótano	0,26	---	0,43
Cocoliso	0,26	0,31	0,22
Acrópolis	0,13	0,31	---
Chelsis	0,13	---	0,22
Oasis	0,13	0,31	---
Princes	0,13	---	0,22
Ranchito	0,13	---	0,22
Tornado	0,13	---	0,22
Amnesia	0,13	0,31	---
Susy	0,13	0,31	---
Bertoloto	0,13	---	0,22
Habich	0,13	---	0,22
Winston House	0,13	0,31	---
Casa Barco	0,13	---	0,22
Copacabana	0,13	---	0,22
Cosmos	0,13	---	0,22
Infierno	0,13	0,31	---
Kajunas	0,13	---	0,22
Las Aguilas	0,13	0,31	---
Las rocas	0,13	---	0,22
Miami	0,13	---	0,22
Plataforma1	0,13	0,31	---
Terrazas	0,13	---	0,22
La movida	0,13	---	0,22
Lating	0,13	---	0,22
Montana	0,13	---	0,22
Bahamas	0,13	---	0,22
Las de Vitarte	0,13	0,31	---
Las de Miraflores	0,13	---	0,22
Varias/Muchas discotecas	0,38	0,31	0,43
Otras discotecas	2,69	2,52	2,81
Ninguna discoteca	81,43	81,45	81,43
No precisa	4,99	5,03	4,97

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 59
¿CUÁL ES EL MEJOR EQUIPO DE FÚTBOL DEL PERÚ?

RESPUESTAS	No.	%
TOTAL	**781**	**100,00**
Alianza Lima	318	40,72
Universitario de Deportes	289	37,00
Sporting Cristal	85	10,88
Sport Boys	4	0,51
Otros	11	1,41
Ninguno	48	6,15
No sabe/no responde	26	3,33

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 60
¿A QUÉ CLASE SOCIAL PERTENECE TU FAMILIA EN VILLA EL SALVADOR?

RESPUESTAS	No.	%
TOTAL	**781**	**100,00**
Alta	18	2,30
Media Alta	1	0,13
Media	493	63,12
Media Baja	30	3,84
Baja	214	27,40
Ninguna	5	0,64
No precisa	20	2,56

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 61
¿HAY RACISMO EN VILLA?

RESPUESTAS	No.	%
TOTAL	**781**	**100,00**
Sí hay racismo	478	61,20
No hay racismo	303	38,80

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 62
EJEMPLOS DE RACISMO EN VES

RESPUESTAS	TOTAL	SEXO DEL ENCUESTADO	
		HOMBRES	MUJERES
TOTAL	**Múltiple**	**Múltiple**	**Múltiple**
Se discrimina por el color de la piel y la raza	73,85	74,68	73,44
Se discrimina a los pobres	38,70	22,78	46,56
Se discrimina a los provincianos	32,01	39,87	28,13
Se discrimina por el modo de hablar e idioma	5,23	5,06	5,31
Se discrimina por los apellidos	3,56	2,53	4,06
Se discrimina por la forma de vestir	3,14	1,27	4,06
Se discrimina a las mujeres y niños	2,72	1,90	3,13
Se discrimina en los puestos de trabajo	2,72	1,90	3,13
Se dicrimina por la religión que practican	2,30	1,90	2,50
Se discrimina a los homosexuales	1,26	1,27	1,25
Otras formas de discriminación	8,79	10,13	8,13
No precisa	8,37	10,76	7,19

1/ Los porcentajes han sido calculados sobre la base de los encuestados que consideran que sí hay racismo en Villa El Salvador: 478 en total, de los cuales 158 son hombres y 320 son mujeres
Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 63
¿SIENTES QUE HAY EN LIMA DISCRIMINACIÓN CON LOS HABITANTES DE VES?

RESPUESTAS	No.	%
TOTAL	**781**	**100,00**
Sí hay discriminación	589	75,42
No hay discriminación	192	24,58

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 64
¿SIENTES QUE HAY EN LIMA DISCRIMINACIÓN CON LOS HABITANTES DE VILLA EL SALVADOR?

RESPUESTAS	TOTAL	SEXO DEL ENCUESTADO	
		HOMBRES	MUJERES
TOTAL	**100,00**	**100,00**	**100,00**
Sí hay discriminación	75,42	67,61	80,78
No hay discriminación	24,58	32,39	19,22

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 65
¿POR QUÉ CREES QUE SÍ HAY DISCRIMINACIÓN EN LIMA CON LOS HABITANTES DE VILLA EL SALVADOR?

RESPUESTAS	TOTAL	SEXO DEL ENCUESTADO	
		HOMBRES	MUJERES
TOTAL 1/	**100,00**	**100,00**	**100,00**
Se sienten superiores/nos creen inferiores	18,17	14,88	20,05
Dicen que somos pobres	17,49	17,67	17,38
Dicen que somos delincuentes y gente de mal vivir	16,81	16,74	16,84
No nos respetan/nos humillan/no nos aceptan	10,36	9,30	10,96
Piensan que VES es un barrio inferior/feo y sucio/zona marginal	9,68	8,84	10,16
No somos tomados en cuenta/No tenemos las mismas oportunidades	7,81	8,84	7,22
Dicen que somos ignorantes/incivilizados	3,40	3,72	3,21
Se discrimina por el color y la raza	3,40	3,26	3,48
Dicen que somos serranos/provincianos/migrantes	2,21	3,26	1,60
Otros	5,60	6,98	4,81
No precisa	5,09	6,51	4,28

1/ Porcentajes calculados sobre el total de los encuestados que sí sienten que hay en Lima discriminación con los habitantes de Villa: 589 en total, de los cuales 215 son hombres y 374 son mujeres
Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 66
¿TE HAS SENTIDO MARGINADO(A) O DISCRIMINADO(A)...?

OPCIONES	No.	%
TOTAL	**Múltiple**	**Múltiple**
Por el color de tu piel	56	7,17
Por tus apellidos	48	6,15
Por el origen provinciano de tus padres	59	7,55
Ninguno	633	81,05

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 67
¿TE SIENTES LIMEÑA O LIMEÑO?

RESPUESTAS	TOTAL		SEXO DEL ENCUESTADO	
	%	Nro.	HOMBRES	MUJERES
TOTAL	**100,00**	**(781)**	**100,00**	**100,00**
Sí se siente limeño(a)	67,61	(528)	63,52	70,41
No se siente limeño(a)	32,39	(253)	36,48	29,59

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 68
¿POR QUÉ TE SIENTES LIMEÑO O LIMEÑA?

RESPUESTAS	TOTAL	SEXO DEL ENCUESTADO	
		HOMBRES	MUJERES
TOTAL 1/	**Múltiple**	**Múltiple**	**Múltiple**
Nací en Lima	62,31	63,37	61,66
Me identifico con Lima	20,27	14,85	23,62
Aquí he vivido/Aquí vivo	9,66	9,41	9,82
Otras respuestas	7,40	10,43	5,53
No precisa	3,98	4,46	3,68

1/ Porcentajes calculados sobre el total de encuestados que sí se sienten limeños: 528 en total, de los cuales 202 son hombres y 326 son mujeres
Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 69
¿POR QUÉ NO TE SIENTES LIMEÑO O LIMEÑA?

RESPUESTAS	TOTAL	SEXO DEL ENCUESTADO	
		HOMBRES	MUJERES
TOTAL 1/	**Múltiple**	**Múltiple**	**Múltiple**
No nací en Lima	30,04	26,72	32,85
Todos somos serranos/Tenemos sangre de los incas	17,39	17,24	17,52
Mis padres no son de Lima	16,21	21,55	11,68
Nací en Lima, nada más	4,74	3,45	5,84
No me gusta Lima/No me identifico con Lima	4,74	4,31	5,11
Soy de Villa El Salvador	3,56	2,59	4,38
Los limeños son racistas/limeños son creídos	3,16	1,72	4,38
No tiene importancia/No me interesa	2,37	1,72	2,92
Otras respuestas	9,51	10,35	8,76
No precisa	8,30	10,34	6,57

1/ Porcentajes calculados sobre el total de encuestados que no se sienten limeños: 253 en total, de los cuales 116 son hombres y 137 son mujeres

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 70
¿QUÉ DIFERENCIA HAY ENTRE LOS LIMEÑOS Y LOS DE VILLA?

RESPUESTAS	TOTAL	SEXO DEL ENCUESTADO	
		HOMBRES	MUJERES
TOTAL	**Múltiple**	**Múltiple**	**Múltiple**
Ninguna diferencia/somos iguales	43,92	43,71	44,06
Limeños tienen más dinero y mejores condiciones de vida	14,60	16,67	13,17
Limeños son creídos	12,80	10,69	14,25
Limeños tienen más educación y cultura	5,25	4,40	5,83
Son de clases sociales distintas	4,10	3,77	4,32
Los de VES son provincianos	2,30	2,52	2,16
Limeños son más pitucos	1,54	0,94	1,94
Forma de vivir y pensar	1,28	0,31	1,94
Los de Ves son solidarios/más alegres	0,77	1,26	0,43
La forma de hablar/Manera de expresarse	0,64	0,63	0,65
Los limeños son ociosos	0,64	0,94	0,43
Otras diferencias	6,91	9,43	5,18
No precisa	6,02	5,35	6,48

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 71
¿A QUÉ PARTE DE LIMA VAS?

RESPUESTAS	TOTAL	SEXO DEL ENCUESTADO	
		HOMBRES	MUJERES
TOTAL	**Múltiple**	**Múltiple**	**Múltiple**
Centro	48,21	48,01	48,35
Distritos Centrales Populares de Lima	13,08	15,22	11,55
Distritos Residenciales de Lima	10,06	8,28	11,32
Distritos Antiguos del Sur	7,58	7,28	7,78
Distritos centrales medios de Lima	5,79	5,96	5,66
Gamarra	6,61	6,29	6,84
Plazas y lugares céntricos de Lima	5,78	3,64	7,31
Cono Norte de Lima	3,86	1,99	5,19
Alrededores de Lima	2,20	1,32	2,83
Callao	2,20	1,99	2,36
Mercado Central	1,65	2,65	0,94
Otros	6,49	8,60	4,98
Diferentes sitios/varios sitios	4,40	5,96	3,30
No precisa	2,34	1,66	2,83

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 72
¿PARA QUÉ VAS A LIMA?

Respuestas	Total	Sexo del encuestado	
		Hombres	Mujeres
TOTAL	**Múltiple**	**Múltiple**	**Múltiple**
De compras	37,88	40,07	36,32
A pasear/Distraerse	35,40	32,12	37,74
A visitar parientes	29,20	26,49	31,13
A trabajar	9,92	14,90	6,37
Conocer/Conocer lugares históricos	3,44	1,99	4,48
A hacer trámites	1,65	1,66	1,65
Al seguro/Hospitales	1,38	---	2,36
Por academia de preparación	0,96	1,32	0,71
Al cine	0,83	0,66	0,94
Eventos religiosos	0,83	0,99	0,71
A discotecas	0,69	0,99	0,47
Al estadio/Ver fútbol	0,69	1,32	0,24
Visitar amigos	0,41	0,33	0,47
Otros	3,72	3,31	4,01
No precisa	0,96	0,99	0,94

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 73
¿TE SIENTES ORGULLOSO(A) DE SER DE VILLA CUANDO VAS A OTRO LUGAR DE LIMA O DEL PERÚ?

Respuestas	No.	%
TOTAL	781	100,00
Sí se siente orgulloso(a)	627	80,28
No se siente orgulloso(a)	154	19,72

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 74
¿EN QUÉ OCASIONES TE SIENTES ORGULLOSO DE SER PERUANO O PERUANA?

Respuestas	Total	Sexo del encuestado	
		Hombres	Mujeres
TOTAL	**Múltiple**	**Múltiple**	**Múltiple**
Siempre	25,22	24,84	25,49
Cuando la selección de Fútbol gana un partido	16,39	23,90	11,23
Durante actos cívicos	14,60	15,41	14,04
Cuando el país progresa	10,76	6,92	13,39
Cuando en el extranjero se habla bien del país	9,09	6,60	10,80
Por su patrimonio cultural y pasado histórico	7,94	8,18	7,78
Cuando veo que peruanos triunfan en el exterior	4,99	3,77	5,83
Por las riquezas naturales y la belleza de su paisaje	4,87	4,40	5,18
Cuando hay conflictos con otros países	3,07	4,09	2,38
Al escuchar música peruana	2,56	2,52	2,59
Al escuchar hablar de sus héroes	1,02	0,94	1,08
Cuando el país da muestras de solidaridad	0,90	0,94	0,86
Al combatir el terrorismo	0,77	0,63	0,86
Nunca me siento orgulloso(a) de ser peruano(a)	2,05	0,94	2,81
Otras ocasiones	2,82	2,83	2,81
No precisa	2,94	3,14	2,81

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 75
¿EN QUÉ OCASIONES NO TE SIENTES PERUANO O PERUANA?

RESPUESTAS	TOTAL	SEXO DEL ENCUESTADO	
		HOMBRES	MUJERES
TOTAL	**Múltiple**	**Múltiple**	**Múltiple**
Siempre me siento peruano	43,53	50,31	38,88
Cuando pierde la selección de fútbol	11,40	11,95	11,02
Cuando se habla mal de Perú en otros países	8,32	7,86	8,64
Cuando hay violencia y terrorismo	6,27	4,72	7,34
Cuando veo la delincuencia	5,89	3,46	7,56
Cuando el país no progresa/Mucha pobreza	5,76	6,92	4,97
Cuando hay injusticias/No se respetan DDHH	3,20	2,83	3,46
Cuando perdemos parte del territorio	2,82	2,20	3,24
Cuando la imagen del país se asocia a narcotráfico	2,69	1,26	3,67
Al ver la incompetencia del gobierno	2,69	1,89	3,24
Cuando observo la discriminación y racismo	1,54	1,57	1,51
Cuando observo la corrupción	1,28	0,63	1,73
Cuando pienso en viajar al extranjero	0,51	0,31	0,65
Cuando se venden empresas peruanas	0,13	0,31	---
Nunca me siento peruano	1,92	0,94	2,59
Otras ocasiones	7,30	5,03	8,86
No precisa	5,25	3,77	6,26

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 76
¿SABES QUÉ ES LA CUAVES?

RESPUESTAS	No.	%
TOTAL	**781**	**100,00**
Sí sabe qué es la CUAVES	240	30,73
No sabe qué es la CUAVES	541	69,27

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 77
SI SABES QUÉ ES LA CUAVES, PRECISA QUÉ ES

RESPUESTAS	TOTAL	SEXO DEL ENCUESTADO	
		HOMBRES	MUJERES
TOTAL 1/	**100,00**	**100,00**	**100,00**
Comunidad Urbana Autogestionaria de VES	49,17	55,56	45,33
Es una institución que brinda diversos servicios a VES	18,75	14,44	21,33
Es una organización o institución comunal de VES	12,92	15,56	11,33
Lugar donde se realizan fiestas y espectáculos	1,67	1,11	2,00
Es un paradero	0,83	1,11	0,67
Otras respuestas	11,67	6,67	14,67
No precisa	5,00	5,56	4,67

1/ Porcentajes calculados sobre el total de los encuestados que declaran saber qué es la CUAVES: 240 en total, de los cuales 90 son hombres y 150 son mujeres

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 78
¿DE QUÉ DIRIGENTES DE LA CUAVES TIENES REFERENCIAS?

Respuestas	Total	Sexo del encuestado	
		Hombres	Mujeres
TOTAL	**100,00**	**100,00**	**100,00**
De ninguno	95,39	97,49	93,95
Galindo Santibáñez	1,28	0,94	1,51
Michel Azcueta	0,90	0,31	1,30
María Elena Moyano	0,77	0,63	0,86
De parientes	0,26	---	0,43
Claudio Espetio	0,13	---	0,22
Estela Guisazola	0,13	---	0,22
Francisco Rodríguez	0,13	---	0,22
Miguel González Turpo	0,13	---	0,22
Paula Gamboa	0,13	---	0,22
Sr. Amaya	0,13	0,31	---
Apolinario Rojas	0,13	---	0,22
Otros	0,51	0,31	0,65

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 79
¿SABES QUIÉN FUE APOLINARIO ROJAS?

Respuestas	Total	Sexo del encuestado	
		Hombres	Mujeres
TOTAL	**100,00**	**100,00**	**100,00**
No sabe	95,78	97,17	94,82
Fundador de VES/dirigente de la CUAVES	2,05	0,94	2,81
Un terrorista	0,64	0,94	0,43
Un buen dirigente	0,64	---	1,08
Un dirigente corrupto	0,26	0,31	0,22
Otras respuestas	0,64	0,63	0,65

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 80
¿QUIÉN FUE MARÍA ELENA MOYANO?

Respuestas	Total	Sexo del encuestado	
		Hombres	Mujeres
TOTAL	**Múltiple**	**Múltiple**	**Múltiple**
Una dirigente que luchó por VES	28,04	25,16	30,02
Una dirigente del Vaso de Leche	17,16	17,61	16,85
Heroína de VES	9,73	11,01	8,86
Una dirigente que luchó por los derechos de la mujer	8,19	7,23	8,86
Una mujer que luchó por el Vaso de Leche	8,19	3,77	11,23
Una dirigente luchadora/corajuda y valiente	4,74	5,35	4,32
Una mujer que luchó contra el terrorismo	4,74	5,03	4,54
Teniente Alcalde de VES	3,84	5,03	3,02
Una dirigente de VES	2,82	3,46	2,38
Una dirigente de la FEPOMUVES	0,64	0,94	0,43
Otras respuestas	3,71	4,40	3,24
No sabe/No responde	8,58	11,01	6,91

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 81
¿CUÁL ES EL FUTURO DE LA CUAVES?

RESPUESTAS	TOTAL	SEXO DEL ENCUESTADO	
		HOMBRES	MUJERES
TOTAL	**100,00**	**100,00**	**100,00**
No sabe	80,15	84,91	76,89
Trabajar por el progreso de VES	9,35	6,60	11,23
No tiene futuro/desaparecerá	4,10	3,77	4,32
Mejorará su organización actual	2,69	2,20	3,02
Crecerá/Prosperará/será una institución líder	1,15	0,94	1,30
Seguirá igual	0,64	---	1,08
Otras respuestas	1,92	1,57	2,16

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 82
ASPECTOS POSITIVOS DE LA GESTIÓN MUNICIPAL DE MICHEL AZCUETA

RESPUESTAS	TOTAL	SEXO DEL ENCUESTADO	
		HOMBRES	MUJERES
TOTAL	**Múltiple**	**Múltiple**	**Múltiple**
Obras de infraestructura vial y servicios básicos	49,17	46,54	50,97
Limpieza Pública y mejora del Ornato	17,41	15,41	18,79
Mejora y Progreso de VES	6,27	6,60	6,05
Apoyo a la educación y el deporte	6,27	5,03	7,13
Apoya a Organizaciones populares	6,02	3,77	7,56
Lucha contra la delincuencia	4,99	4,72	5,18
Lucha contra la pobreza/apoyo a pobres	4,87	3,77	5,62
Buena Organización/Orden Municipal	3,33	5,03	2,16
Reubicación de ambulantes	1,79	1,26	2,16
Promoción del empleo	1,28	1,26	1,30
Mejora de los servicios de salud	0,64	1,26	0,22
Mejora del transporte público	0,38	0,31	0,43
Ayuda en problemas de vivienda de la población	0,26	---	0,43
Tiene el apoyo de la población	0,26	---	0,43
Nada/Ninguno	5,63	6,92	4,75
Otras respuestas	2,94	1,89	3,67
No sabe/No responde	21,77	24,21	20,09

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 83
ASPECTOS NEGATIVOS DE LA GESTIÓN MUNICIPAL DE MICHEL AZCUETA

RESPUESTAS	TOTAL	SEXO DEL ENCUESTADO	
		HOMBRES	MUJERES
TOTAL	**Múltiple**	**Múltiple**	**Múltiple**
Falta de seguridad ciudadana/No combate delincuencia	27,27	25,16	28,73
Deficiente Limpieza Pública y ornato	17,80	15,09	19,65
Faltan obras de infraestructura vial y Servicios Básicos	17,03	16,35	17,49
Mala organización/Falta orden Municipal	6,66	7,23	6,26
Poco apoyo a educación y deporte	4,10	2,20	5,40
Falta reubicar ambulantes	3,84	2,83	4,54
No apoya a los pobres/No apoya a la población	3,46	4,09	3,02
No contribuye al progreso y mejora de VES	2,30	2,20	2,38
Falta comunicación con el pueblo/No escucha al pueblo	1,54	1,57	1,51
Hace obras por interés	1,15	---	1,94
Poco apoyo a Comedores y vaso de leche	1,02	1,57	0,65
No promueve empleo	0,90	1,26	0,65
Poco apoyo a los servicios de salud	0,38	0,63	0,22
Tránsito vehicular y accidentes de tránsito	0,38	---	0,65
No apoya en los problemas de vivienda	0,26	0,63	---
Todo es negativo	2,05	1,57	2,38
Ninguno/Nada	4,10	4,09	4,10
Otras respuestas	1,15	1,57	0,86
No precisa	26,25	30,82	23,11

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 84
¿QUÉ OPINAS DE LOS PARTIDOS POLÍTICOS?

Respuestas	Total	Sexo del encuestado	
		Hombres	Mujeres
TOTAL	**Múltiple**	**Múltiple**	**Múltiple**
No cumplen lo que prometen	17,03	15,41	18,14
Lo que hacen no le sirve de nada a la población	13,57	12,26	14,47
Perjudican al país/Perjudican al pueblo	13,19	14,47	12,31
Sólo defienden sus intereses/Sólo buscan el poder	9,60	9,43	9,72
Contribuyen al desarrollo del país	7,68	9,43	6,48
No me interesan	6,53	4,09	8,21
Discuten y pelean entre ellos	4,74	4,72	4,75
Deberían organizarse	4,23	4,09	4,32
Pocos trabajan por el país	4,23	4,09	4,32
Deberían trabajar por el país	2,05	1,89	2,16
No escuchan a la población	1,28	0,94	1,51
Son manipulados por el Presidente	0,64	0,94	0,43
Otras opiniones	0,90	0,63	1,08
No precisa	16,13	18,87	14,25

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 85
¿PERTENECES A ALGUNA ORGANIZACIÓN JUVENIL?

Respuestas	No.	%
TOTAL	**781**	**100,00**
Sí pertenece	96	12,29
No pertenece	685	87,71

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 86
PROBLEMAS MÁS GRAVES DE VILLA EL SALVADOR

Respuestas	Total	Sexo del encuestado	
		Hombres	Mujeres
TOTAL	**Múltiple**	**Múltiple**	**Múltiple**
Delincuencia	74,26	78,93	71,06
Limpieza Pública/Ornato	35,60	34,59	36,29
Pobreza	23,69	19,18	26,78
Falta de infraestructura vial y Servicios Básicos	21,13	21,38	20,95
Desempleo	16,01	20,75	12,74
Falta apoyo a la educación y al deporte	11,65	9,12	13,39
Malas autoridades municipales/Mala organización	10,50	7,55	12,53
Falta de desarrollo/modernización	3,84	4,40	3,46
Falta de unión de la población	3,46	2,83	3,89
Discriminación y Racismo	3,33	3,46	3,24
Servicios sociales: salud	2,69	2,20	3,02
Falta de apoyo a zona industrial	1,92	2,52	1,51
Embarazos prematuros y abortos	1,92	0,94	2,59
No se mantiene a la población bien informada	1,66	0,94	2,16
Problemas de Vivienda	1,15	1,57	0,86
Problemas en Comedores y vaso de leche	1,15	1,57	0,86
Malos dirigentes	0,90	1,26	0,65
Injusticia/abusos	0,77	0,94	0,65
Problemas del transporte público	0,64	0,63	0,65
Obras inconclusas/falta de obras municipales	0,51	0,63	0,43
Otros problemas	4,23	4,09	4,32
Ninguno	0,26	0,31	0,22
No precisa	1,79	2,20	1,51

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 87
PROBLEMAS MÁS GRAVES DE TU FAMILIA

RESPUESTAS	TOTAL	SEXO DEL ENCUESTADO	
		HOMBRES	MUJERES
TOTAL	**Múltiple**	**Múltiple**	**Múltiple**
Falta de dinero/Problemas económicos	71,57	69,18	73,22
Falta de comunicación/Incomprensión	61,97	58,49	64,36
Pleitos y conflictos familiares	22,92	22,33	23,33
Falta de empleo/Problemas de trabajo	19,46	18,55	20,09
Falta de apoyo/falta de solidaridad/Desunión	15,36	14,78	15,77
Salud de miembros del hogar	15,11	12,89	16,63
Separación de padres/Ausencia de uno de los padres	3,71	4,09	3,46
Falta de educación y cultura	2,82	3,77	2,16
Problemas de la vivienda	2,43	2,83	2,16
Pandillaje/Alcoholismo/Drogadicción	1,41	1,89	1,08
Pleitos y conflictos con los vecinos	1,28	2,52	0,43
Machismo/Discriminación/racismo/marginación	1,15	0,94	1,30
Falta de servicios básicos	0,26	---	0,43
Falta de planificación familiar	0,26	0,63	---
Otros	3,97	4,09	3,89
Ninguno/No hay problemas	1,15	1,57	0,86
No precisa	2,05	2,52	1,73

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 88
PROBLEMAS PERSONALES MÁS IMPORTANTES

RESPUESTAS	TOTAL	SEXO DEL ENCUESTADO	
		HOMBRES	MUJERES
TOTAL	**Múltiple**	**Múltiple**	**Múltiple**
Falta de dinero	32,01	42,14	25,05
Problemas en los estudios	27,53	29,25	26,35
Incomprensión/falta de cariño y comunicación	26,38	18,87	31,53
Problemas con los padres	24,46	18,55	28,51
Baja autoestima/Timidez/Inseguridad	20,61	13,84	25,27
Problemas sentimentales	16,65	17,61	15,98
Descuido personal/irresponsabilidad/poca concentración	13,57	15,72	12,10
Problemas de salud	9,99	10,69	9,50
Mal carácter/Renegón	7,94	5,66	9,50
Problemas con los hermanos	6,91	5,66	7,78
Problemas con los amigos	6,53	6,92	6,26
Temor frente al futuro	5,63	5,97	5,40
Alcoholismo/pandillaje/malas influencias	4,35	7,23	2,38
Problemas entre los padres	1,66	0,94	2,16
Falta de tiempo	1,54	1,57	1,51
Ausencia de uno de los padres	1,28	1,26	1,30
Discriminación	1,15	0,63	1,51
Falta de apoyo	0,64	0,94	0,43
Ninguno/no tiene problemas	1,66	2,20	1,30
Otros problemas	10,63	10,69	10,58
No precisa	3,46	4,72	2,59

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 89
PROBLEMAS MÁS GRAVES DEL PAÍS

RESPUESTAS	TOTAL	SEXO DEL ENCUESTADO	
		HOMBRES	MUJERES
TOTAL	**Múltiple**	**Múltiple**	**Múltiple**
Pobreza	50,70	52,83	49,24
Delincuencia	49,68	49,06	50,11
Desempleo	44,30	44,03	44,49
Violencia y terrorismo	21,64	17,92	24,19
Problemas limítrofes con Ecuador	15,62	19,50	12,96
Falta de apoyo a la educación	9,73	8,49	10,58
Discriminación	9,35	7,23	10,80
Corrupción	6,53	8,18	5,40
Falta de infraestructura vial y servicios básicos	6,53	6,29	6,70
Autoritarismo	5,51	7,86	3,89
Deuda externa	5,38	5,97	4,97
Leyes no se cumplen/Muchas Injusticias	4,48	2,83	5,62
Gobernantes no cumplen/Malos gobiernos	4,10	4,09	4,10
Falta de apoyo a zonas alejadas/provincias	2,56	3,77	1,73
No hay libertad de expresión	2,18	2,83	1,73
Falta poner orden y organizar el país	2,18	1,57	2,59
Privatización	2,05	2,20	1,94
Falta de apoyo a la juventud y el deporte	1,92	0,94	2,59
Falta Integración nacional	1,79	1,89	1,73
Falta de apoyo a la Salud	1,28	0,94	1,51
Fenómeno del Niño	1,28	0,63	1,73
Poco apoyo a la industria/Faltan empresas	0,64	0,31	0,86
Otros problemas	9,60	11,32	8,42
No sabe/No responde	0,26	---	0,43

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 90
SI FUERAS PRESIDENTE DE LA REPÚBLICA ¿QUÉ CAMBIOS IMPORTANTES HARÍAS EN EL PERÚ?

RESPUESTAS	TOTAL	SEXO DEL ENCUESTADO	
		HOMBRES	MUJERES
TOTAL	**Múltiple**	**Múltiple**	**Múltiple**
Promover el empleo	48,78	47,17	49,89
Combatir la pobreza	34,06	32,39	35,21
Combatir la delincuencia	15,75	19,50	13,17
Apoyar la educación/desarrollo de ciencia y tecnología	13,44	11,32	14,90
Poner orden/organizar el país	6,91	6,29	7,34
Combatir la corrupción	6,15	6,92	5,62
No privatizar empresas públicas	5,51	5,03	5,83
Apoyo a la juventud y al deporte	5,38	3,77	6,48
Combatir las injusticias/Cambiar leyes	4,74	4,72	4,75
Lucha contra la violencia y el terrorismo	4,48	4,09	4,75
Mayor apoyo a zonas alejadas/Descentralización	4,35	6,60	2,81
Solucionar problemas limítrofes	4,10	4,40	3,89
Apoyo a la industria/Más fábricas e inversión	3,97	4,40	3,67
Explotación de riquezas naturales del país	3,59	4,40	3,02
Infraestructura vial y Servicios básicos	3,46	4,09	3,02
Pagar la deuda externa	2,30	3,14	1,73

Mejor gobierno/Mayor comunicación con el pueblo	2,18	2,20	2,16
Más democracia/No autoritarismo	1,92	1,26	2,38
Limpieza pública	1,92	1,26	2,38
Respetar la constitución/Respetar derechos	1,66	0,63	2,38
Integración nacional	0,90	0,94	0,86
Control de la natalidad	0,77	0,31	1,08
Libertad de expresión/opinión	0,51	---	0,86
Apoyo a la salud pública	0,38	0,63	0,22
Otros	5,89	5,03	6,48
Ninguno/Nada	0,13	---	0,22
No sabe/No responde	5,51	5,97	5,18

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 91
¿QUÉ POSIBILIDADES ECONÓMICAS REALES TIENES DE SEGUIR ESTUDIANDO?

RESPUESTAS	No.	%
TOTAL	781	100,00
Muchas posibilidades	284	36,36
Pocas posibilidades	493	63,12
No sabe	4	0,51

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 92
ENUMERA TUS MAYORES ASPIRACIONES EN LA VIDA

RESPUESTAS	TOTAL	SEXO DEL ENCUESTADO	
		HOMBRES	MUJERES
TOTAL	**Múltiple**	**Múltiple**	**Múltiple**
Ser profesional	82,84	72,01	90,28
Casarse y formar una familia	31,75	33,65	30,45
Ayudar a sus padres	24,71	19,81	28,08
Tener trabajo	15,49	13,21	17,06
Vivir con comodidad/Tener buena casa, auto, etc.	13,70	12,58	14,47
Viajar	13,44	11,01	15,12
Tener dinero/ser rico/Progresar/Surgir	13,06	14,15	12,31
Unión familiar/No separase de su familia	8,71	5,35	11,02
Ser reconocido/Destacar	8,45	9,12	7,99
Ser comerciante/Tener negocio propio	6,79	11,01	3,89
Ser una buena persona/Ser justo	5,51	4,72	6,05
Ser artista	4,99	5,35	4,75
Ser feliz	4,87	5,03	4,75
Ser deportista profesional/futbolista	4,61	10,06	0,86
Salir del país/Vivir en el extranjero	3,07	3,46	2,81
Tener oficio	2,82	5,03	1,30
Ser útil al país	2,69	3,77	1,94
Seguir carrera en FA o FP	2,56	4,72	1,08
Ser orgullo de mis padres y ejemplo para familia	2,30	0,94	3,24
Participar en política/Ser congresista	1,15	1,26	1,08
Vivir en paz	1,02	1,26	0,86
Tener salud/Vida	0,77	1,89	---
Contribuir al desarrollo de VES	0,51	0,94	0,22
Otras aspiraciones	4,48	6,92	2,81
No precisa	0,77	0,94	0,65

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 93
¿QUÉ POSIBILIDADES REALES TIENES DE LOGRAR TUS ASPIRACIONES?

RESPUESTAS	No.	%
TOTAL	781	100,00
Muchas posibilidades	377	48,27
Pocas posibilidades	400	51,22
No sabe	4	0,51

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

CUADRO 94
¿CÓMO IMAGINAS QUE SERÁ EL PERÚ DENTRO DE QUINCE AÑOS?

RESPUESTAS	No.	%
TOTAL	781	100,00
Mejor que ahora	453	58,00
Igual que ahora	197	25,22
Peor que ahora	131	16,77

Fuente: Rodrigo Montoya. Proyecto «Cómo cambia la cultura quechua en Lima». Encuesta en Villa El Salvador, 1998.

ALGUNOS DE LOS LIBROS DEL AUTOR

VOCES DE LA TIERRA: REFLEXIONES SOBRE MOVIMIENTOS POLÍTICOS INDÍGENAS EN BOLIVIA, ECUADOR, MÉXICO Y PERÚ
(Coordinador)
Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2008

ELOGIO DE LA ANTROPOLOGÍA
Instituto Nacional de Cultura Cusco, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, 2006

DE LA UTOPÍA ANDINA AL SOCIALISMO MÁGICO. ANTROPOLOGÍA, HISTORIA Y POLÍTICA EN EL PERÚ
Instituto Nacional de Cultura, Cusco, Perú, 2005

MULTICULTURALIDAD Y POLÍTICA: DERECHOS HUMANOS, CIUDADANOS E INDÍGENAS
Casa Sur, 1998

EL TIEMPO DEL DESCANSO
(Novela)
Casa Sur, Lima, 1997
(traducida al portugués, Sao Paulo)

AL BORDE DEL NAUFRAGIO
Casa Sur, Lima, 1992
(otra edición en Talasa, Madrid)

A PROPÓSITO DEL CARÁCTER PREDOMINANTEMENTE CAPITALISTA DE LA ECONOMÍA PERUANA ACTUAL
Mosca Azul Editores, segunda edición, 1989

URQUKUNAPA YAWARNIN, LA SANGRE DE LOS CERROS. ANTOLOGÍA DE LA POESÍA QUECHUA QUE SE CANTA EN EL PERÚ
Con Edwin y Luis Montoya
CEPES, Mosca Azul Editores y la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 2 volúmenes, 1987
[Una segunda edición fue publicada en 1998 por la Universidad Federico Villareal, en 5 volúmenes, Lima].

LA CULTURA QUECHUA HOY
Hueso Húmero Ediciones, Lima, 1987

CAPITALISMO Y NO-CAPITALISMO EN EL PERÚ
Mosca Azul Editores, Lima, 1980

PUBLICACIONES REALIZADAS POR EL PROGRAMA DEMOCRACIA Y TRANSFORMACIÓN GLOBAL

COLECCIÓN TRANSFORMACIÓN GLOBAL

UNA MINGA PARA EL POSTDESARROLLO
LUGAR, MEDIO AMBIENTE Y MOVIMIENTOS SOCIALES EN LAS TRANSFORMACIONES GLOBALES
Autor: Arturo Escobar
Primera edición, febrero 2010

REPENSAR LA POLÍTICA DESDE AMÉRICA LATINA
CULTURA, ESTADO Y MOVIMIENTOS SOCIALES
Coordinador: Raphael Hoetmer
Primera edición, mayo 2009

DEMOCRACIA GLOBAL
Autores: Heikki Patomäki y Teivo Teivainen
Primera edición, mayo 2008

AUTONOMÍAS Y EMANCIPACIONES
AMÉRICA LATINA EN MOVIMIENTO
Autor: Raúl Zibechi
Primera edición, setiembre 2007

FEMINISMOS EN AMÉRICA LATINA
SU APORTE A LA POLÍTICA Y A LA DEMOCRACIA
Autora: Virginia Vargas Valente
Co-editor: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán
Primera edición, julio 2008

LOS NUEVOS TEJIDOS NERVIOSOS DEL INTERNACIONALISMO Y LA SOLIDARIDAD
Autor: Peter Waterman
Primera edición, setiembre 2006

LA UNIVERSIDAD POPULAR DEL SIGLO XXI
Autor: Boaventura de Sousa Santos
Primera edición, agosto 2006

CONOCER DESDE EL SUR
PARA UNA CULTURA POLÍTICA EMANCIPATORIA
Autor: Boaventura de Sousa Santos
Primera edición, julio 2006

COLECCIÓN DIÁLOGOS Y MOVIMIENTOS

MINERÍA Y TERRITORIO EN EL PERÚ:
CONFLICTOS, RESISTENCIAS Y PROPUESTAS EN TIEMPOS DE GLOBALIZACIÓN
Coordinadores: José de Echave, Raphael Hoetmer y Mario Palacios
Co-editores: CooperAcción y CONACAMI
Primera edición, junio 2009

HABLAN LOS DIABLOS
AMAZONÍA, COCA Y NARCOTRÁFICO EN EL PERÚ
VERSIÓN RECARGADA
Autor@s: Hugo Cavieses, Baldomero Cáceres, Anahí Durand,
Róger Rumrrill y Ricardo Soberón
Co-editor: Transnational Institute (Países Bajos)
Primera Reedición, julio 2007

COLECCIÓN ARTE PARA LA TRANSFORMACIÓN GLOBAL

SÍ PUES, EL TERRITORIO ES NUESTRO
Autor: Alfons López
Edición: Programa Democracia y Transformación Global
Co-editores: Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería y la Asociación Intercultural para el Desarrollo de la Selva Peruana
Primera edición, diciembre de 2009

MEMORIAS IN SANTAS
ANTOLOGÍA DE POESÍA ESCRITA POR MUJERES SOBRE LA VIOLENCIA POLÍTICA
Compilador@s: Roxana Crisólogo y Miguel Ildefonso
Co-editores: DEMUS Estudio de Defensa de los Derechos de la Mujer,
Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán
Primera edición, agosto 2007

POÉTICAS VISUALES DE LA RESISTENCIA
MUESTRA DE VIDEOPOESÍA PERUANA
Compiladoras: Roxana Crisólogo y Karen Bernedo
Primera edición, mayo 2007

COLECCIÓN CUADERNOS POPULARES

CULTURAS EN AMÉRICA LATINA Y EL PERÚ:
LUCHAS, ESTUDIOS CRÍTICOS Y EXPERIENCIAS
Autor@s: Sonia Álvarez, Arturo Escobar, Evelina Dagnino, Virginia Vargas, Víctor Vich, Chalena Vásquez, Daniel Mato y Catherine Walsh
Primera edición, diciembre 2008

HEGEMONÍA, EMANCIPACIONES Y POLÍTICAS DE SEGURIDAD EN AMÉRICA LATINA: DOMINACIÓN, EPISTEMOLOGÍAS INSURGENTES, TERRITORIO Y DESCOLONIZACIÓN.
Autora: Ana Esther Ceceña
Primera edición, setiembre 2008

COLECCIÓN OBSERVATORIO DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

LA AMAZONÍA REBELDE (PERÚ 2009)
Editores: Héctor Alimonda, Raphael Hoetmer y Diego Saavedra
Co-editores: CLACSO, CONACAMI, CooperAcción
Primera edición, octubre 2009

MOVIMIENTOS SOCIALES Y DEMOCRACIA EN EL PERÚ DE HOY
REFLEXIONES A PROPÓSITO DE LA GESTA DE AREQUIPA
Editor: Erick Tejada Sánchez
Co-editores: Centro de Estudiantes de Sociología de la UNSA, Facultad de Ciencias Histórico Sociales de la Universidad Nacional San Agustín
Primera edición, abril 2009

MINERÍA Y TERRITORIO EN EL PERÚ:
RESISTENCIAS Y PROPUESTAS (Infografía)
Investigación: Luis Víttor
Infografía: Paola Osejo Marchino
Co-editores: CooperAcción y CONACAMI
Primera edición: mayo 2009